

Class 227.1R

Book K95

General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



E. Kühl

Der Brief des Paulus
an die Römer

Der Brief des Paulus an die Römer

ausgelegt von

D. Dr. Ernst Kühl

Professor der Theologie in Göttingen



GER. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

1913

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

227.1 R

K 95

57693

VERBODEN TOEGANG
TOT
DEZE WERK

Meinem hochgeschätzten Lehrer und väterlichen Freund

Sr. Exzellenz dem Wirklichen Ober-Konsistorialrat

Professor D. Dr. Bernhard Weils

in dankbarer Verehrung gewidmet

Vorwort

Der vorliegende Kommentar sollte ursprünglich dem Kommentar zum Neuen Testament in der Evangelisch-Theologischen Bibliothek (hrsg. v. Prof. Lic. B. Beß) eingereiht werden. Aber trotz erheblicher Kürzungen am ersten Entwurf des Manuskripts konnte der für diese Sammlung vorgeschriebene Umfang nicht innegehalten werden, weil ich mich nicht entschließen mochte, auch die biblisch-theologischen und religionsgeschichtlichen Exkurse auszuschneiden. Dem lebenswürdigen Entgegenkommen des Verlages von Quelle und Meyer habe ich es zu verdanken, daß meine Arbeit außerhalb einer Sammlung als selbständiger Kommentar — eine seltene Erscheinung auf dem theologischen Büchermarkt — veröffentlicht wird. Den erwähnten Kürzungen sind leider die Auseinandersetzungen mit der einschlägigen ausländischen Literatur, vor allem mit Sanday und Headlam, zum Opfer gefallen. Daß ich mich mit ihrer Auslegung vielfach beschäftigt habe, wird jeder Kundige zwischen den Zeilen lesen.

In der Behandlung des Stoffes habe ich neue Wege einzuschlagen versucht, die sich hoffentlich als gangbar erweisen werden. Ich habe der Auslegung nicht, wie es üblich ist, eine ausführliche Einleitung vorangestellt. Die Aussagen des Briefes müssen meines Erachtens zunächst für sich sprechen, und die Auslegung selbst soll den Leser für die im Schlußwort kurz zusammengefaßten Resultate gewinnen. Mein Hauptaugenmerk war ferner darauf gerichtet, zunächst den Aufbau und die leitenden Grundgedanken der größeren Zusammenhänge herauszuarbeiten, dann aber den Text in möglichst kleine Sinnabschnitte zu zerlegen und in diesen wiederum der eigentlichen Auslegung den Gedankengang in Form einer erläuternden Umschreibung des Textes voranzustellen. Diese Umschreibungen heben sich deutlich vom Ganzen ab und sollen eine, hoffentlich willkommene, Hilfe bei kursorischer Lektüre des Briefes sein. In dem ersten Hauptteil des Briefes habe ich die Umschreibung neu gestaltet, in dem zweiten (von Kap. 12 ab) habe ich mich, wenigstens im großen und

ganzen, an meine „Erläuterung der paulinischen Briefe unter Beibehaltung der Briefform“ (Verlag von Edwin Runge, Berlin 1907) gehalten. Um die Auslegung zu entlasten, sind isagogische, biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Fragen, zu denen die einzelnen Abschnitte jeweils Anlaß boten, gesondert am Schlusse derselben in ausführlichen Exkursen behandelt worden. Sie wollen für die Erfassung der Persönlichkeit des großen Apostels, für die Erkenntnis seiner religiösen und theologischen Eigenart, bescheidene Handreichung tun.

Wenn ich mein Buch dem rastlos tätigen Forscher und bewährten Führer auf dem Gebiete der neutestamentlichen Schriftwissenschaft, D. Bernhard Weiß, widme, so will ich damit den Dank zum Ausdruck bringen, den ich ihm als meinem väterlichen Freund und vor allem als meinem Lehrer schulde. In exegetischen und in biblisch-theologischen Urteilen weiche ich ja freilich vielfach von ihm ab; aber das soll mich nicht hindern, gern und dankbar zu bekennen, daß ich die methodische Schulung in der Behandlung neutestamentlicher Texte im wesentlichen seiner persönlichen Unterweisung und dem Studium seiner Schriften verdanke.

Für treue Mitarbeit an der Korrektur bin ich Herrn Prof. Herrmann-Breslau und Herrn Lic. Heinzelmann-Göttingen, für die sorgfältige Anfertigung der Register Herrn cand. phil. Lucian Müller zu großem Dank verpflichtet.

Göttingen.

D. Kühl.

Übersicht des Inhaltes

I. Der theoretische Teil des Römerbriefes

(Kap. I—II).

	Seite
Aufriß und leitende Grundgedanken	I— 2
I. Teil (Kap. I—5)	2—194
Übersicht des Inhaltes	2— 5
Grußüberschrift (I, 1—7)	5— 21
Briefeingang (I, 8—15)	21— 32
Thema des Briefes (I, 16. 17)	32— 46

Erster Abschnitt (I, 18—3, 20).

Abgesehen vom Evangelium kommt nicht gerechtsprechende, sondern nur richtende und Zorn heraufführende Gerechtigkeit Gottes zur Erfahrung	46—105
1. Thema (I, 18)	46— 49
2. Verantwortlichkeit und Schuld der Menschen vor Gott (I, 19—2, 1) . .	49— 67
a) Die von Gott aller Welt zugänglich gemachten religiösen Antriebe zu wahrer Gotteserkenntnis (I, 19. 20)	49— 51
b) Die Schuld der Menschenwelt (I, 21—23)	51— 55
c) Die sittliche Entartung der Menschen als göttliche Strafe für ihre religiöse Verirrung und zugleich als Anzeichen des kommenden Zornes Gottes (I, 24—32)	55— 65
d) Abschließendes Urteil, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Juden (2, 1)	66— 67
3. Als unentschuld bare Sünder sind die Menschen unweigerlich dem göttlichen Zorn verfallen (2, 2—5)	67— 71
4. Das Grundgesetz der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht (2, 6—13)	71— 79
5. Anwendbarkeit des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht auf die Heiden (2, 14—16)	79— 87
6. Die Gültigkeit des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht für den Juden trotz seiner unleugbaren Vorzüge (2, 17—3, 8) . .	87—101
a) Die Gültigkeit jenes Grundgesetzes für den Juden trotz des Gesetzesbesitzes (2, 17—24)	87— 91

b) Das Recht der Anwendung jenes Grundgesetzes auf die Juden trotz des Besitzes der Beschneidung (2, 25—29)	91—94
c) Das Recht der Anwendung jenes Grundgesetzes auf die Juden trotz des Besitzes der Verheißung (3, 1—8)	94—101
7. Alle Welt ist der Sünde und damit dem Zorn Gottes verfallen (3, 9—20).	101—105

Zweiter Abschnitt.

Die neue Gottesgerechtigkeit, die ihr Urteil auf Glauben stellt und deshalb Rechtfertigung, Errettung und Leben zuwege bringt (3, 21—5, 11)	106—171
1. Die für die neue Gottesgerechtigkeit grundlegenden Heilstatsachen (3, 21 bis 26)	106—122
2. Die neue Heilsordnung schließt alles Rühmen vor Gott aus, weil sie sich als „Gesetz des Glaubens“ darstellt (3, 27—31)	122—131
3. Die Rechtfertigung Abrahams und ihr Verhältnis zu der 3, 21—31 entwickelten Rechtfertigungslehre (Kap. 4)	132—157
a) Auseinandersetzung mit der Anschauung von der Rechtfertigung Abrahams auf Grund von Werken (4, 1—3)	132—135
b) Allgemeine Erörterung über die Bedeutung der Begriffe „Glaube“ und „Anrechnung zur Gerechtigkeit“ (4, 4—8)	135—137
c) Abraham als geistlicher Vater der Gläubigen aus Juden und Heiden (4, 9—25)	137—157
α) Begründung dieses Verhältnisses aus den Umständen, unter denen die Beschneidung Abrahams erfolgte (4, 9—12)	137—141
β) Begründung dieses Verhältnisses aus den Umständen, unter denen die Verheißung an Abraham erfolgte (4, 13—16b)	141—147
γ) Begründung dieser umfassenden Vaterschaft Abrahams in der Art und Größe seines Glaubens (4, 16c—22)	147—154
δ) Anwendung der Geschichte von der Glaubensrechtfertigung Abrahams auf die Gegenwart (4, 23—25)	154—157
4. Die in der Rechtfertigung begründete Heilsgewißheit der Christen und ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft (5, 1—10)	158—171

Epilog zum ersten Teil.

Die neue Heilsordnung als Erfüllung der uralten Hoffnung auf den Messias als den zweiten Adam, den Anfänger einer neuen Menschheit (5, 12—19)	172—191
1. Grundlegender Vergleich zwischen Adam und Christus bezüglich der von ihnen ausgegangenen Wirkungen (5, 12—14)	172—182
2. Die überragende Größe und die höhere Sicherheit der von Christo ausgehenden Wirkungen (5, 15—17)	182—186
3. Abschluß der Vergleichung (5, 18. 19)	186—191

Übergang zum folgenden Teil.

Stellung und Aufgabe des Gesetzes innerhalb der Menschheitsgeschichte (5, 20. 21)	191—194
---	---------

II. Teil (Kap. 6—8) 194—310

Einleitende Bemerkungen und Übersicht des Inhalts	194—198
1. Das Prinzip der Gnade bedeutet keine Gefahr für das sittliche Leben des Christen, weil er durch die Taufe zu neuem Leben befähigt und verpflichtet ist (6, 1—14)	198—216
2. Der Christenstand bedeutet eine völlige Loslösung aus einem alten und eine völlige Hingabe an ein neues Dienstverhältnis (6, 15—23)	216—222
3. Das Tauferlebnis bedeutet für den Christen einen völligen Bruch mit dem Alten und den Beginn eines völlig Neuen (7, 1—6)	222—228
4. Die Befreiung vom Gesetz ist die notwendige Voraussetzung für das neue Leben; denn der Stand unter dem Gesetz bedeutet Knechtung unter das Gesetz der Sünde und des Todes (7, 7—25)	228—248
a) Das Gesetz, obwohl selbst mit der Sünde unverworren, gibt doch der Sünde Leben und Kraft (7, 7—12)	228—232
b) Nicht das Gesetz, sondern die Sünde mit Hilfe des Gesetzes ist Ursache unseres Todes (7, 13—25)	232—248
5. Die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes der Sünde und des Todes durch den Geist Christi (8, 1—12)	249—281
a) Die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes der Sünde (8, 1—4)	249—269
b) Die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes des Todes (8, 5—12)	269—281
6. Der Geistesbesitz als Kennzeichen des Christen und als Bürgschaft des Heils (8, 12—17)	281—289
7. Der Hoffnungscharakter der Heilsvollendung und Bürgschaften für die Sicherheit ihres Eintretens (8, 18—30)	290—306
a) Einleitung (8, 18)	290—291
b) Das Seufzen der Kreatur nach der Vollendung als Bürgschaft für die Sicherheit ihres Eintretens (8, 19—22)	291—294
c) Das Sehnen und Seufzen der Christen selbst als untrügliches Anzeichen der künftigen Verherrlichung (8, 23—25)	294—297
d) Das Seufzen des Gottesgeistes selbst in uns als untrügliches Anzeichen der künftigen Verherrlichung (8, 26, 27)	297—299
e) Der ewige göttliche Heils- und Liebesratschluß als letzter und untrüglichster Grund unserer Vollendung (8, 28—30)	299—306
8. Jubelhymnus des Christen über seinen in der Liebe Gottes und Christi festgegründeten Heilsstand (8, 31—39)	306—310

III. Teil (Kap. 9—11) 310—411

Die paulinische Theodizee.

Allgemeine Vorbemerkungen	310—311
1. Einleitung: Die tatsächliche Verstockung Israels in der Gegenwart trotz seiner hohen Vorzüge (9, 1—5)	311—316
2. Die gegenwärtige Verstockung Israels unter dem Gesichtspunkt göttlicher Bewirkung (9, 6—29)	316—340
a) Das richtige Verständnis des Verheißungswortes Gottes an Israel (9, 6—13)	316—324

b) Bestätigung des in 9, 6—13 gewonnenen Grundsatzes durch anderweitige Schriftzeugnisse über die Normen des göttlichen Tuns (9, 14—18)	324—328
c) Abwehr aller menschlichen Widerrede und Forderung unbedingter Beugung unter Gott (9, 19—21)	328—330
d) Die mit alttestamentlichen Verheißungen im Einklang stehende Auswirkung der für Gottes Tun festgestellten Grundsätze in der Gegenwart (9, 22—29)	331—340
3. Die gegenwärtige Verstockung Israels unter dem Gesichtspunkt gottgewirkter menschlicher Verschuldung (9, 30—10, 21)	340—364
a) Darstellung des Tatbestandes. Die Folgeerscheinung der göttlichen Vorausbestimmung bei Heiden und Juden in der Zeit ihrer geschichtlichen Verwirklichung (9, 30—10, 3)	340—350
b) Das „Gesetz des Glaubens“ als Erklärungsgrund für die Tatsachen der Gegenwart (10, 4—13)	350—358
c) Die gottgewirkte Unentschuldbarkeit der Juden (10, 14—21)	358—364
4. Die Lösung des Problems: Die Verstockung der Juden, das notwendige Mittel zur Durchführung des göttlichen Heilswillens an Heiden und Juden (11, 1—32)	365—399
a) Erkenntnisgrund für die Tatsache, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat (11, 1—6)	365—373
b) Die Folgeerscheinung des Gnadenprinzips bei dem Israel der Gegenwart (11, 7—10)	373—376
c) Die Verstockung der Juden als Mittel in der Hand Gottes zur Erreichung seiner Heilsabsichten an Heiden und Juden. Das Interesse des Heidenmissionars Paulus an der Errettung der Juden (11, 11—15)	376—383
d) Warnung der Heidenchristen vor unbegründeter Überhebung über die Juden (11, 16—24)	383—389
e) Das Geheimnis der Errettung Gesamtisraels (11, 25—29)	390—395
f) Die Lösung des Rätsels der Gegenwart: Die unbedingte Geltung des absolut freien Erbarmens Gottes als des obersten Grundsatzes für alles göttliche Heilswalten (11, 30—32)	395—399
5. Abschließender Hymnus (11, 33—36)	399—411

II. Ermahnungen.

(Kap. 12, 1—15, 13) 412—492

Einleitendes und Übersicht 412—414

Vorwort (12, 1, 2) 414—419

Erster Abschnitt.

Allgemeine Ermahnungen (12, 3—13, 14) 419—444

1. Mahnung zu bescheidener und besonnener Selbstbeurteilung, insonderheit bezüglich der Gnadengaben (12, 3—8) 419—425

	Seite
2. Regeln für das Leben in der christlichen Gemeinde (12, 9—13)	425—427
3. Grundsätze für das Verhalten der Christen zu den Ungläubigen (12, 14—21)	427—430
4. Richtlinien für das Verhalten der Christen gegen die Obrigkeit (13, 1—7)	430—436
5. Noch einmal die Pflicht der Nächstenliebe (13, 8—10)	436—440
6. Unterstützung der Ermahnung durch den Hinweis auf das nahe Ende (13, 11—14)	440—444

Zweiter Abschnitt.

Über den Gegensatz zwischen Glaubensschwachen und Glaubensstarken in der Gemeinde (14, 1—15, 13)	444—466
Einleitende Bemerkungen	444—446
1. Feststellung des Tatbestandes und Beurteilung des Streitpunktes, mit besonderer Berücksichtigung der Glaubensschwachen (14, 1—12)	446—452
2. Ermahnung an die Glaubensstarken (14, 13—23)	452—458
3. Verallgemeinerung der Ermahnung, unter Berufung auf das Vorbild Christi und auf die heilige Schrift (15, 1—13)	459—466

Briefschluß (15, 14—16, 27)

1. Rechtfertigung des Schreibens (15, 14—21)	467—471
2. Reisepläne des Apostels und Ankündigung seines Besuches in Rom (15, 22—33)	471—475
3. Empfehlung der Phöbe (16, 1. 2)	475—477
4. Grußbestellungen (16, 3—16)	477—481
5. Warnung vor fremden Irrlehrern (16, 17—20)	481—484
6. Grüße aus der Umgebung des Apostels (16, 21—24)	484—485
7. Doxologie (16, 25—27)	486—492

Schlußwort	493—503
Register	504—511

Exkurse

	Seite
1. Zu 1, 1—7: Christologisches. Verhältnis der paulinischen Predigt zur Predigt der Urapostel und zum Alten Testament	18— 19
Ertrag der Überschrift für die Bestimmung des Briefzweckes	20— 21
2. Zu 1, 8—15: Ertrag des Briefeinganges für die Bestimmung des Briefzweckes	30— 32
3. Zu 1, 16. 17: Der Römerbrief im Lichte des Briefthemas	45— 46
4. Zu 1, 19—32: Die Uroffenbarung nach paulinischer Anschauung. Urteil des Apostels über die Heiden. Religionsgeschichtliche Parallelen und alttestamentliche Einflüsse	61— 65
5. Zu 2, 1—5: Die Form der Rede in 2, 1—5. Die eschatologische Bedeutung des Begriffes <i>δογμή</i>	70— 71
6. Zu 2, 6—13: Zornesoffenbarung und <i>νόμος</i> . Der Vergeltungsgedanke im Zusammenhang der paulinischen Verkündigung	77— 79
7. Zu 2, 14—16: Urteil des Apostels über die Heiden. Die Stoa und das natürliche Sittengesetz. Das Gewissen	84— 87
8. Zu 2, 17—24: Schriftverwertung. Urteil des Apostels über den sittlichen Zustand der Juden in der Diaspora	90— 91
9. Zu 3, 21—26: Gerechtigkeit Gottes, Rechtfertigung und Glaube	118—122
10. Zu 4, 4—8: „Rechtfertigung“ bei Paulus.	136—137
11. Zu 4, 24. 25: Bedeutung der Auferstehungstatsache für Glaube und Rechtfertigung	157
12. Zu 5, 12—14: Erbsünde und Erbtod	180—182
13. Zu 5, 15—19: Oboedientia activa Christi und der Imputationsgedanke	190—191
14. Zu 6, 1—14: Das Tauberlebnis	212—216
15. Zu 7, 13—25: Über das „Ich“ in 7, 13—25	244—248
16. Zu 8, 1—4: Wertung der sündlosen Vollkommenheit Christi. — Das Gesetz bei Paulus	258—269
17. Zu 8, 5—11: Fleisch und Geist. Christumystik. Auferstehungsgedanke	276—281
18. Zu 8, 12—17: Die <i>νόθεα</i> . Erweiterung des Gedankens der Lebensgemeinschaft mit Christo	288—289
19. Zu 8, 28—30: Über die Prädestination	305—306
20. Zu 10, 4—13: Jesus, der Herr	357—358
21. Zu Kap. 9—11: Grundgedanken der paulinischen Theodizee	403—411
22. Zu 13, 1—7: Des Apostels Stellung zum Staat. Verhältnis zu 1 Petr.	434—436
23. Zu 13, 8—10: Liebesgebot und Gesetzeserfüllung	438—440
24. Zu Kap. 12. 13: Über Art und Absicht der Ermahnung in Kap. 12. 13	443—444
25. Zu 15, 1—13: Die Teilungshypothese von Spitta	464—466
26. Zu Kap. 15. 16: Kritische Bemerkungen über Kapitel 15 und 16	488—492

Literatur

Von Kommentaren verzeichne ich im folgenden nur die, welche ich durchweg und gleichmäßig berücksichtigt habe:

- J. CHR. K. v. HOFMANN, *Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht*, 3. Teil (Römerbrief) 1868.
- R. A. LIPSIUS, *Der Brief an die Römer*, 2. Aufl. 1892 (im „Handkommentar zum Neuen Testament“ von H. J. HOLTZMANN u. a.).
- SIEGFRIED GOEBEL, *Neutestamentliche Schriften, griechisch, mit kurzer Erklärung* (1. bis 5. Heft, enthaltend die älteren Briefe des Paulus) 1887.
- B. WEISS, *Der Brief des Paulus an die Römer* (im „kritisch-exegetischen Kommentar über das N. T.“ von H. A. W. MEYER) 9. Aufl. 1899.
- H. LIETZMANN, *Der Brief des Apostels Paulus an die Römer* 1906 (im „Handbuch zum Neuen Testament“ hrsg. v. H. LIETZMANN, Band III, Lief. 1).
- AD. JÜLICHER, *Der Brief an die Römer* („Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“, hrsg. von J. WEISS, Bd. II, S. 217ff., 2. Aufl. 1907).
- TH. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt*, 1. u. 2. Aufl. 1910 (Kommentar zum N. T., hrsg. v. TH. ZAHN, Bd. VI.).
- Daneben sind vielfach benutzt die Kommentare von PHILIPPI, 3. Aufl. 1866; GODET (übersetzt von E. R. und P. WUNDERLICH), 2 Bde., 1881/82; J. T. BECK (1884); G. RICHTER, *Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief* 1908 (Beitr. zur Förderung christl. Theol., Jahrg. XII, Heft 6); ferner KLOSTERMANN, *Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes*, 1881.
- Die überaus zahlreichen theologischen Monographien und Aufsätze, die in der Auslegung und namentlich in den Exkursen verwertet worden sind (von HOLSTEN, GRAFE, MANGOLD, WEIZSÄCKER, FEINE, SPITTA u. a.), sowie die von philologischer Seite gelieferten Arbeiten und Untersuchungen zur Religionsgeschichte (von ED. SCHWARTZ, RICH. REITZENSTEIN, AD. BONHÖFFER, ED. NORDEN, P. WENDLAND, RUD. BULTMANN u. a.) habe ich am gegebenen Ort mit genauem Titel angeführt.
- In sprachlicher Hinsicht habe ich natürlich die einschlägigen Arbeiten AD. DEISSMANNs dankbar benutzt, für grammatische Fragen KÜHNER-GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 3. Aufl. und die *Grammatiken des Neutestamentlichen Griechisch* von WINER (bzw. WINER-SCHMIEDEL), BLASS, MOULTON, ROBERTSON-STOCKS und RADERMACHER. — Bei der Feststellung des Textes gaben die vielfachen, gut orientierten textkritischen Anmerkungen in dem Kommentar von TH. ZAHN häufig Anlaß zu textkritischen Erwägungen; daneben wurden die Textausgaben von TISCHENDORF, TREGELLES, WESTCOTT und HORT (W-H.), B. WEISS und NESTLE regelmäßig zum Vergleich herangezogen. Auch die Übersetzungen von WEIZSÄCKER und STAGE fanden gebührende Berücksichtigung.
- Die Kenntnis der Bezeichnungen für die griechischen und lateinischen Textzeugen, die sich der Bezeichnungsart in TISCHENDORFS großer kritischer Ausgabe anschließen, setze ich voraus. Eine treffliche Orientierung bietet NESTLE, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 3. Aufl., 1909, Kap. II.

I.

Der theoretische Teil des Römerbriefes

(Kap. 1—11).

Aufriß und leitende Grundgedanken.

Der Römerbrief besteht aus einem theoretischen (darstellenden) und einem praktischen (ermahnenden) Teil. Der begeisterte Lobpreis Gottes in den letzten Versen des 11. Kap. bringt den ersten Teil zum Abschluß. Innerhalb des ersten Hauptteiles löst sich wieder die „Paulinische Theodizee“, wie man Kap. 9—11 zu benennen pflegt, leicht und ungezwungen von dem Ganzen ab. Auf den Inhalt dieser Kapitel allein bezieht sich die Doxologie am Schlusse von Kap. 11. Sie hat ihr Seitenstück an 8, 31—39, einem Hymnus von überwältigender Kraft und Tiefe. Hier hält der Apostel Rückschau auf die gesamten bisherigen Ausführungen über das neue Heil in Christo und die Heilsgewißheit der Christen. Diese ersten acht Kapitel bilden also nach Absicht des Apostels ohne Zweifel ein einheitliches Ganzes, innerhalb dessen es sich nur noch darum handeln kann, Unterabteilungen festzustellen, auf Grund der verschiedenen Fragestellungen und Gesichtspunkte, denen die eine in diesen Kapiteln behandelte Frage nach dem Heil und der Heilsgewißheit der Christen unterstellt wird. Einen Anhalt bietet uns in dieser Hinsicht die Beobachtung, daß von des Christen Heilsgewißheit zweimal geredet wird: einmal unmittelbar vor jenem Triumphlied am Schlusse von Kap. 8 und das andere Mal Kap. 5, 1—11. Dadurch wird ohne weitere Beweisführung wahrscheinlich gemacht, daß mit Kap. 5, 11 eine erste Beweisführung ihr Ende erreicht haben und daß dann die gleiche Frage noch einmal unter anderem Gesichtswinkel behandelt sein wird. Das trifft in der Tat zu. In Kap. 1—5 wendet der Apostel sein Interesse der religiösen, in Kap. 6—8 der ethischen Seite der Frage zu. Ein Zweifel bleibt füglich nur bezüglich der Zugehörigkeit von 5, 12ff. im Rest. Beide Abschnitte aber sind innerlich miteinander verkettet durch den einen großen religiösen Grundgedanken, daß nicht menschliche Vorzüge und

menschliches Leisten Heil und Heilsgewißheit schaffen, sondern allein die von allem menschlichen Wirken unabhängige, freie, barmherzige Gnade Gottes. Eben dieser religiöse Grundton, auf den die ersten acht Kapitel gestimmt sind, ist es aber auch, der in Kap. 9—11 immer wieder anklingt, zumal in dem großartigen Schlußakkorde (11, 32. 33). So stellt sich der theoretische Teil des Briefes in seinem ganzen Umfange als eine Illustration dieser religiösen Grundwahrheit dar, die das Herzblatt des paulinischen Evangeliums ausmacht.

Dementsprechend dürfen wir dem ersten Teil (Kap. 1—5) die Überschrift geben: „Rechtfertigung, d. i. Freisprechung von der Sünde der Vergangenheit, und Errettung kommt nicht durch Gesetz und Gesetzeswerke und nicht durch menschliche Vorzüge und Verdienste, sondern durch göttliche Gnade und durch Glauben zuwege“; und dem zweiten Teil (Kap. 6—8): „Des neuen christlichen Lebens Wurzel, Kraft und Norm sind nicht Gesetz und gesetzliche, d. i. verdienstliche Leistungen, sondern der gottgeschenkte heilige Geist, den der Christ in der Lebensgemeinschaft mit Christo zu eigen bekommen hat“; und dem dritten Teil (Kap. 9—11): „Die Heilsverheißungen an Israel werden ganz gewiß ihre Erfüllung finden, aber nur unter vollkommener Wahrung des religiösen Grundsatzes von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil. Die gegenwärtige Verstockung Israels ist nur eine Folgeerscheinung der absoluten Gültigkeit dieses religiösen Grundsatzes“.

I. Teil (Kap. 1—5).

Übersicht des Inhaltes.

Die vom Apostel vorangeschickte Einleitung (1, 1—17) teilt sich in die Grußüberschrift (1, 1—7) und den eigentlichen Briefeingang (1, 8—17). Die merkwürdig erweiterte Form der Grußüberschrift bietet wichtige Anhaltspunkte für ein richtiges Verständnis des gesamten Briefes. Der Briefeingang beginnt, wie üblich in den paulinischen Briefen, mit einer Danksagung für den rühmenswürdigen Zustand der römischen Gemeinde. Daran schließt sich eine kurze Motivierung des Schreibens, die unwillkürlich und ungesucht in eine programmatische Aussage über Art und Inhalt des paulinischen Evangeliums (V, 16. 17) ausläuft. Diese kann man recht wohl als das Thema des ersten Hauptteiles und zugleich als den Grundgedanken der gesamten theoretischen Ausführungen des Römerbriefes ansprechen.

Innerhalb des ersten Teiles heben sich zwei einander ergänzende Ausführungsreihen deutlich voneinander ab: in der einen (1, 18—3, 20) bemüht sich der Apostel um die negative, in der anderen (3, 21—5, 10) um die positive Seite der Beweisführung für die These des ersten Teiles.

In der Form eines direkten Gegensatzes zu der Aussage über den Inhalt des Evangeliums wird 1, 18 der leitende Gedanke des ersten Abschnittes ausgesprochen: Die ganze vorchristliche Menschenwelt ist vor Gott schuldverhaftet, unentschuldig und darum dem göttlichen Zorn verfallen. In bezug auf die Heiden fühlt der Apostel sich bewogen, diesen Satz ausführlich zu begründen (1, 18—32), um sodann in zusammenfassendem Urteil (2, 1 ff.) die Juden, von denen das ohne weitere Beweisführung gilt, mit ihnen zusammenzuschließen. Der Tag des gerechten Gerichtes Gottes wird für beide ein Tag des Zornes sein (2, 5). Denn da wird nicht Geduld und Langmut geübt werden, sondern nach dem Grundgesetz der göttlichen Vergeltung gerichtet werden (2, 6—13); und das lautet, wo nur immer das Gesetz der Werke in Kraft ist: *οἱ ποιηταὶ νόμον δικαιοθῆσονται*. Dieses Grundgesetz findet auf die ganze vorchristliche Welt seine Anwendung; denn für die ganze vorchristliche Welt hat das Gesetz der Werke Geltung. Besitz oder Nichtbesitz eines geschriebenen Gesetzes macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied für das göttliche Urteil im Gericht. Jenem Grundgesetz der Vergeltung kommt unbedingte und die ganze Menschheit, auch die Heiden, umfassende Geltung zu. Daß die Heiden eines geschriebenen Gesetzes entbehren, schützt sie nicht; denn sie haben als Ersatz dafür ein in ihr Herz geschriebenes Gesetz (2, 14—16), und anderseits die Juden finden keine Deckung in dem Besitz des kodifizierten mosaischen Gesetzes, weil ja nicht die Hörer, sondern die Täter von Gesetz werden gerecht gesprochen werden. Und in dieser Hinsicht lassen sie es ebenso fehlen wie die Heiden (2, 17—24). Auch den Besitz der Beschneidung dürfen die Juden nicht vorschützen. Sie hat ja freilich einen großen Wert, denn sie verbindet sich vor allem mit dem Besitz der unverbrüchlichen Verheißungsworte Gottes (3, 2). Aber dieser Wert wird für sie hinfällig, wenn sie nicht den im Gesetz niedergelegten Bundesverpflichtungen in vollem Umfange nachkommen (2, 25—29). Daß aber Gott trotz seiner Verheißungen an die Juden Zorn über sie heraufführen darf, ohne mit den Forderungen seiner Gerechtigkeit in Widerspruch zu geraten, zeigt der Apostel 3, 1—8. Also die Vorzüge der Juden in allen Ehren: aber die göttliche Zornverhängung bleibt trotzdem auch für sie eine gefahrdrohende Wirklichkeit, weil im Punkte der Sündhaftigkeit die Anklage wider Juden und Heiden völlig gleich lautet (3, 9). Mit Bezug auf die Juden

erhärtert der Apostel das durch einen ausführlichen Schriftbeweis (3, 10—18), um sodann die Heiden, von denen das ohne weitere Beweisführung feststeht, mit den Juden zusammen in das Urteil einzuschließen, daß sie vor Gott schuldig und deshalb seinem Zorn verfallen seien. Das hat seinen tiefsten Grund darin, daß beide einem Gesetz der Werke unterworfen sind. Solange dieses in Geltung ist, kann es eben nie und nimmer zu einer Rechtfertigung kommen, sondern immer nur zu einem rein negativen Ergebnis, nämlich der unseligen Erkenntnis, daß man Sünder sei (3, 19. 20).

Und nun beschreibt der Apostel in positivem Gegenbild das neue Heil in Christo, das mit dem Gesetz der Werke nichts zu tun hat, sondern sich allein auf die Gnade Gottes, oder was dasselbe ist: auf den Glauben gründet (3, 21—26). Ein neuartiges Gesetz ist's, das sich die Gerechtigkeit Gottes hinfort für ihre Betätigung zum Maßstab nehmen will und auf Grund dessen sie sich hinfort nicht mehr als Zorn heraufführende, sondern als gerechtsprechende bewähren wird, der *νόμος πίστεως*: ein kühner Ausdruck, dessen Berechtigung der Apostel darum ausdrücklich aufzuweisen sich veranlaßt sieht (3, 27 bis 31).

Aber schon vernimmt der Apostel einen neuen Einwurf aus jüdischem Munde: „Abraham ist ja doch auf Grund von Werken gerechtfertigt worden!“ Das war ein jüdischer Glaubenssatz, mit dem der Apostel sich auseinandersetzen muß. Er gibt ihn in gewissem Sinne zu, aber nur, soweit menschliche Beurteilung Abrahams in Frage kommt. Abrahams Rechtfertigung vor Gott ist dagegen in vollkommener Übereinstimmung mit den 3, 21—31 festgelegten Grundsätzen: ohne Werkverdienst, allein durch Glauben und göttliche Gnade zustande gekommen (4, 1—8). Ja, die eigentümlichen Umstände, unter denen Abrahams Rechtfertigung erfolgte, lassen deutlich Gottes Absicht erkennen, daß gerade die Gläubigen aus Juden und Heiden und nur sie den Ehrentitel „Same Abrahams“ in wahrem Sinne des Wortes sollten tragen dürfen (4, 9—12). Nur dadurch wurde ja auch dem Samen Abrahams das Verheißungserbe wirklich gesichert, daß alles auf Glauben und damit auf göttliche Gnade gestellt wurde; denn nur wo Gnade sich ins Mittel legt, ist die Erreichung dieses Zieles gewiß (4, 13—16). So ist Abrahams Glaube, dessen Einzigartigkeit und Größe der Apostel in den kühnsten Wendungen schildert, vielmehr geradezu vorbildlich für den Glauben der Christen (4, 17—21), und seine Glaubensrechtfertigung ebenso für unsere Rechtfertigung, die einzig und allein auf unseren Glauben an die Heilstatsachen des Todes und der Auferweckung Christi hin erfolgt (4, 22—25). — Mit deutlich erkennbarem Rückblick auf das Thema des Briefes (vgl. 5, 9. 10 mit

1, 16. 17) und auf den Beginn des zweiten Teiles (vgl. 5, 2 mit 3, 23) bringt der Apostel in 5, 1—10 den ersten Teil seines Briefes zum Abschluß. Dabei hat er zugleich das Bestreben, die künftige Errettung vom Zorn und die künftige Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft Gottes den Christen schon für die Gegenwart sicher zu stellen, kurz, Grund und Vermittlung, Inhalt und Ziel der Heilsgewißheit zu beschreiben, von der die Christen schon gegenwärtig beseelt sein dürfen: ihr Grund die Rechtfertigung aus dem Glauben; ihr Vermittler der heilige Geist, der den Christen in der Taufe verliehen ward; ihr Inhalt die innere Gewißheit von der Liebe Gottes zu uns, der Friede des Herzens im Verkehr mit Gott, das Bewußtsein des Gnadenstandes im Gefühl des Versöhntseins mit Gott; ihr Ziel die Errettung vom Zorn und die Teilnahme am Leben. Und alles dies ein Gnadengeschenk Gottes, das die Christen aus der Hand des erhöhten Herrn, Jesu Christi, entgegennehmen durften (5, 1—11).

Einen Epilog zum ersten Teil bildet 5, 12—19, während 5, 20. 21 bereits zum folgenden Teil überleiten.

Kapitel 1.

Großüberschrift (1, 1—7).

V. 1. Der Apostel stellt sich der ihm unbekannten, von ihm nicht gegründeten Gemeinde vor als Sklaven des Messias Jesus, dem er sich ganz und gar zu eigen gegeben hat, und als Apostel, der nicht eigener Wahl oder menschlichem Auftrage, sondern einem höheren, unwiderstehlichen Rufe folgte. Ja, schon im voraus hat ihn die göttliche Gnade auserlesen zur Verkündigung eines Evangeliums, das Art und Inhalt von Gott selber hat. **V. 2.** Es ist das eine, uralte Evangelium, das Gott durch seine Propheten schon im voraus hat verkündigen lassen: was sie, die Evangelisten des alten Bundes, geredet haben, ist göttliche Offenbarung; in heiligen Schriften hat Gott seine Verheißungen urkundlich niederlegen lassen: was sie enthalten, ist vom heiligen Gottesgeiste eingegeben, hat also in Gott selbst seinen Ursprung und seine Gewähr. **V. 3. 4.** Und in Weissagung wie in Erfüllung hat das Evangelium einen und denselben Inhalt: den Sohn Gottes, d. i. den Messias. Denn in dem Messias Jesus, dem menschengewordenen Gottessohn, haben die beiden Hauptstücke alttestamentlicher Verheißung ihre Erfüllung gefunden: nach der Außenseite seiner Erscheinung stammte er aus dem Geschlechte Davids; und anderseits konnte

auf Grund des heiligen Geistes, der sein Personleben erfüllte, schon während seiner irdischen Lebzeiten die Bestimmung von Gott getroffen werden, daß er dereinst durch Auferweckung von den Toten zum Messias in Machtherrlichkeit erhöht werden sollte. So umfaßt also das Evangelium vom Gottessohne, wie er es als berufener Apostel verkündet, in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Verheißung die gesamte Persönlichkeit Jesu: seine irdische Erscheinung, seine Würdestellung als Messias und seine durch Auferstehung von den Toten erfolgte Erhöhung zu gottgleicher Herrlichkeit. V. 5. Von ihm, dem jetzt erhöhten Herrn, weiß Paulus sich in ganz besonderem Sinne zum Christen und zugleich zum Apostel berufen, und zwar mit dem speziellen Auftrage, dieses eine, von Gott selbst stammende Evangelium, das vollinhaltlich mit dem im A.T. verheißenen Heil übereinstimmt, unverändert und unverkürzt zu allen Heiden zu tragen, um bei ihnen den Gehorsam gläubiger Unterwerfung unter die Heilsbotschaft Gottes zu erwecken und so zur Verherrlichung seines Namens beizutragen. V. 6. Zu den Heiden zählen auch seine Leser in ihrer überwiegenden Mehrzahl. Und wenn er bei ihnen auch keine missionarische Erstlingsarbeit mehr tun muß, da sie als berufene Mitglieder einer christlichen Gemeinde bereits Christo Jesu angehören, immerhin: sie fallen in sein Arbeitsgebiet, und darin liegt für ihn Recht und Anlaß, sich in einem apostolischen Sendschreiben auch an sie zu wenden. V. 7. Aber der Gruß, den er ihnen nun entbietet, gilt allen Gottgeliebten in Rom ohne Ausnahme, auch den in der Minderzahl befindlichen geborenen Juden unter ihnen. Und der Gruß selbst, äußerlich anklingend an den griechischen und hebräischen Gruß, wird von dem Apostel christlich gewendet und zu dem Segenswunsch vertieft, daß den Lesern die heilbringende Gnade und der Herzensfriede, der die Gewißheit des Heils in sich trägt, von Gott, dem Vater der Christen, und von dem erhöhten Herrn Jesu Christo her zuteil werden möge.

Der Apostel beginnt seinen Brief mit einer Grußüberschrift, in Nachahmung des antiken Briefstils (vgl. G. A. GERHARD *Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Briefes* Bd. I, 1903), dessen übliche Anfangsformel (im N. T. nur Jak. 1, 1 und Act. 15, 23 erhalten) er jedoch in geistvoller Weise formell und inhaltlich umgebildet hat: formell, indem er das Grußwort *χαίρειν* zu einem selbständigen Segenswunsch umgestaltet, wodurch der Gruß in eine Adresse und einen Segenswunsch zerlegt wird, — und inhaltlich, indem er diesen Segenswunsch durch christliche Gedanken vertieft und ihm so eine eigenartige religiöse Stimmung und Wärme verleiht. In unseren Briefen werden nun aber auch Verfasser und Adressaten durch eine Reihe von Attributen näher charakterisiert, die das Verhältnis des Apostels zu den Lesern und die Absichten seines Briefes bedeutsam beleuchten.

V. 1. Die drei asyndetisch aneinandergereihten Ausdrücke der Selbstbeurteilung des Apostels liegen auf einer Linie und wollen den Gedanken aussprechen, daß der Apostel, was er, eben als Apostel, ist und wirkt, nicht sich selbst, sondern Christo und Gott verdanke. Die Betonung liegt dementsprechend auf den beiden Genitiven und auf *κλητός*. Paulus will sich gegen jeden Verdacht menschlicher Anmaßung wirksam schützen (JÜLICHER). Tiefste Demut und apostolisches Selbstgefühl reichen sich hier die Hand. Auch *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* deuten wir deshalb von seinem Dienst als Apostel, wenn es auch sonst bei Paulus als ein allen Christen zustehendes Prädikat auftritt. Die Absicht, sich hiermit gegen den Vorwurf der Überhebung über andere Christen und wohl gar über seine Leser (ZAHN) zu schützen, liegt dem Apostel fern. Der Gegensatz: „zunächst nicht mehr als jeder Christ, aber im übrigen doch berufener Apostel“ hätte nicht unausgedrückt bleiben dürfen. — *δοῦλος* ist ein ungewöhnlich kräftiges, alttestamentlicher Ausdrucksweise entlehntes Bild, das die völlige Hingabe an einen anderen bezeichnet, und das sonderlich für griechische Ohren einen drastischen Klang haben mußte, da es im Griechischen nur vom wirklichen Sklavenverhältnis gebraucht wird, und da auch in bezug auf den Priester *δουλεύειν θεῷ* ein nicht geläufiger Ausdruck war (LIETZMANN). — *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, in dieser Folge nur in B, aber auch bei ORIGENES und einigen lat. Vätern (TR., TREG., W-H. a. R., WEISS, NESTLE), verdient den Vorzug vor *Ἰησοῦ Χριστοῦ* und ist nicht aus Nachbildung anderer paulinischer Briefüberschriften zu erklären. Die Wortfolge ist dem Paulus eigentümlich. An unserer Stelle hat *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, wobei *Χριστός* noch nicht wie in *Ἰησοῦς Χριστός* zum Eigennamen geworden ist, sondern noch in seiner eigentlichen Bedeutung (= „der Messias“) empfunden wird (doch s. dagg. v. DOBSCHÜTZ zu 1 Thess. I, 1), vor allem darin seine innere Berechtigung, daß der Apostel in der Grußüberschrift unseres Briefes von dem im A. T. verheißenen „Messias“ Jesus als dem Inhalt des Evangeliums zu reden weiß. — *κλητός ἀπόστολος*, ebenso, nur noch verstärkt durch *διὰ θελήματος θεοῦ* 1 Kor. I, 1, während Gal. I, 1 mit seiner negativen und positiven Aussage eine inhaltlich erschöpfende Umschreibung von *κλητός* bietet. — *ἀπόστολος*, *Gesandter mit besonderem Auftrag* ist in dieser Bedeutung der Profangräßität fremd. Das Amt eines Apostels gilt nach Paulus nicht der Wirksamkeit in einer einzelnen, bereits gegründeten Gemeinde, sondern der missionarischen Verkündigung des Evangeliums und der Gemeindegründung. — *καλεῖν*, bei Paulus nicht bloß *rufen*, *einladen*, sondern *berufen*, bezieht sich stets auf den einmaligen Akt der Gewinnung eines Menschen für das

Christentum. Es verbindet sich mit der geschichtlichen Tatsache des Eintritts in die christliche Gemeinde, die sich äußerlich durch das Symbol der Taufe vollzieht. Für die Christen insgesamt gehört dieser Akt also der Vergangenheit an. Der Berufende ist Gott. In den wenigen Stellen, wo Gott *ὁ καλῶν* genannt wird (1 Thess. 2, 16; 5, 24; Gal. 5, 5; Röm. 9, 11) ist das Partiz. gleichsam adjektivisch gemeint und gibt eine zeitlose Charakteristik Gottes. Ein *ὁ θεὸς καλεῖ ἡμᾶς*, von Christen ausgesagt, wäre unpaulinisch.

Für Paulus selbst war Berufung zur Gemeinde und zum Apostel unzertrennlich verbunden. Es bedeutet für ihn dasselbe, ob er in getrenntem Ausdruck sagt: *χάρις καὶ ἀποστολή* (V. 5) oder beides in dem einen Ausdruck *ἡ χάρις ἣ ἐμοὶ δοθεῖσα* zusammenfaßt (12, 3; 15, 15). In dem hinzugefügten *κλητός* spricht sich eine Stimmung aus, wie wir sie bei den alttestamentlichen Propheten antreffen, wenn sie von der Unwiderstehlichkeit des göttlichen Rufes zu reden wissen. Mit dem Attribut *ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ* nennt der Apostel seinen besonderen Auftrag. Die Parallele in Gal. 1, 15, 16 bestimmt mich, die mehr äußerliche Beziehung des *ἀφορίζειν* auf die Aussonderung aus den anderen Knechten Christi (WEISS) oder aus der Zahl der übrigen Gläubigen (LIETZMANN) für eine spezielle Lebensaufgabe oder gar auf die Loslösung von allen anderweitigen Beziehungen, Verpflichtungen und Bestrebungen als das Ergebnis der Berufung (ZAHN) abzulehnen und es von der göttlichen Gnadenwahl zu deuten, die der Berufung zeitlich und sachlich vorangeht. Durch das perfektische Partiz. kann dieses zeitliche und logische Verhältnis zu *κλητός* sehr wohl zum Ausdruck gebracht werden. Die an sich geistvolle Bemerkung ZAHNS, Paulus wolle mit *ἀφορισμένος* wahrscheinlich in Erinnerung an seine frühere Zugehörigkeit zur Pharisäerpartei andeuten, daß er jetzt ein „Abgesonderter, ein Pharisäer in höherem Sinne“ geworden sei, entspricht wohl kaum den Absichten des Apostels und läßt sich auch mit Act. 23, 6 nicht belegen. — *Εὐαγγέλιον* bedeutet entweder die Tätigkeit der Verkündigung oder den Inhalt der Verkündigung. Hier ist wegen V. 2 die zweite Deutung am Platze. ZAHN bestreitet die Berechtigung beider Deutungen und meint, es sei lediglich „ein Inbegriff von Worten, die einer im Auftrage eines anderen einem Dritten zu übermitteln habe, also die Botschaft, ohne Rücksicht auf die Tätigkeit der Verkündigung oder auf ihren Inhalt“. Der paulinische Sprachgebrauch rechtfertigt jedoch diese Verallgemeinerung des Begriffes nicht. 1 Thess. 1, 5; 1 Kor. 9, 14; 2 Kor. 2, 12; 8, 18; 10, 14; Phil. 4, 15 sind beweisend für die erste Deutung. Zum Beweis für die zweite genügt der Hinweis

auf Gal. 1, 11ff., wo der Apostel die Frage beantworten will, wem er den Inhalt seines Evangeliums verdanke. Auffallend ist die zwiefache Artikellosigkeit der Finalbestimmung. LIETZMANN bemerkt freilich dazu, Paulus gebrauche den Artikel mit der gleichen Nachlässigkeit, wie die Papyrurkunden, und es sei aussichtslos, ihn nach klassischen Regeln zu messen und in jedem Fehlen des Artikels eine besondere Feinheit zu wittern. Dieses Urteil über den Gebrauch des Artikels bei Paulus ist in dieser allgemeinen Fassung schon an sich unhaltbar, unanwendbar aber ist es jedenfalls auf den vorliegenden Fall. Denn unter den sehr zahlreichen Stellen, an denen Paulus das Wort *εὐαγγέλιον* verwendet, ist dies die einzige, an der es artikellos steht. Die Zweckbestimmung soll dadurch zweifellos eine qualitative Nüancierung bekommen. Dadurch erhält einerseits *θεοῦ* den in der Absicht der drei nebeneinander gestellten Prädikate des Apostels begründeten Ton, und dadurch wird ferner gewiß gemacht, daß es den Apostel drängt, im folgenden eine qualitative Näherbestimmung dieses *εὐαγγέλιον θεοῦ* zu geben.

V. 2. Inhalt und Bedeutung von V. 2 sind von der verschiedenartigen Auffassung des Begriffes *εὐαγγέλιον* abhängig. Nach ZAHNS Anschauung besagt V. 2 nur dies: Gott habe lange zuvor das Versprechen gegeben, daß er einst eine neue frohe Botschaft senden werde. Im übrigen sei dem Apostel das Ev. selbst seinem Inhalte nach jung und neu, und es sei geradezu ein Mißverständnis, daß Paulus hier habe sagen wollen, Gott habe die Heilstatsachen, welche den Gegenstand der christlichen Predigt bilden, schon im voraus verheißen. Wir meinen im Gegenteil, daß Paulus gerade dies, was ZAHN entschieden ablehnt, hat sagen wollen. Und es liegt eben deshalb kein Grund vor, *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* über den Relativsatz hinweg mit *εὐαγγέλιον θεοῦ* zu verbinden. Sprachlich liegt die Verbindung mit *προεπηγγείλατο* näher, da der Relativsatz vom Apostel in keiner Weise als Parenthese gekennzeichnet ist. Schon das A.T. enthält also nach des Apostels Anschauung die Verkündigung vom Sohne Gottes, die den Kern der neutestamentlichen Heilsbotschaft bildet. Die beiden eingeschobenen präpositionalen Bestimmungen aber haben den Zweck, der alttestamentlichen Offenbarung dieses Inhalts den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität zu sichern. Die Beschränkung des *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ* auf die Propheten im engeren Sinne wird von den Auslegern mit Recht abgelehnt, und ebenso mit Recht, wenigstens von der Mehrzahl der Ausleger, auch hier wieder die Artikellosigkeit des *ἐν γραφαῖς ἀγίας* im Sinne eines qualitativen Akzentes gewertet: als heilige, d. h. natürlich nicht bloß ihm, dem

Apostel, als heilig geltende (ZAHN), sondern als objektiv und anerkanntermaßen heilige, weil von Gott stammende Schriften bürgen sie auch für den göttlichen Ursprung ihres Inhalts.

V. 3. Wenn wir *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* auch nicht unmittelbar von *εὐαγγέλιον* abhängen lassen, so ist darin doch der mit der Verheißung des A.T. übereinstimmende Inhalt des Evangeliums angegeben. *Der Sohn Gottes* ist deshalb = der *Messias*. Und unsere Stelle bietet keinen Anlaß, über diese Gleichung irgendwie hinauszugehen, also auch keinen Anlaß zu einem Exkurs über „die Lehre vom Sohne Gottes bei Paulus“, wie wir ihn bei JÜLICHER finden. Denn wenn der Apostel sich nun, um den Inhalt seiner Verkündigung zu charakterisieren, der Zeit der Erfüllung zuwendet, so geschieht es wieder vor allem in dem Interesse, die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nachzuweisen. — Für die Deutung der folgenden Worte ist methodisch ausschlaggebend, daß der Apostel sich mit seinen Gedanken in die Zeit versetzt, wo Christus auf Erden, ein Mensch unter Menschen, wandelte; während dieser Zeit besaß er *σάρξ* und *πνεῦμα*: das erste die Außenseite, das andere die Innenseite seines Wesens. In der ersteren hat sich der eine Hauptpunkt der prophetischen Vorherverkündigung in bezug auf den Messias vollkommen erfüllt; in der anderen war die Erfüllung des zweiten Hauptpunktes der messianischen Verheißung des A.T. schon während der irdischen Lebzeiten Christi wenigstens vorbereitet und gewährleistet. Durch die asyndetische Aneinanderreihung wird die enge Zusammengehörigkeit der beiden Aussagen aufs stärkste hervorgehoben. Die Herkunft aus dem Samen Davids gehört zu Begriff und Wesen des Gottessohnes, d. i. des Messias, ebenso notwendig wie die Aussage über die von ihm in Aussicht genommene Machtstellung. Daher treffen alle Auslegungen, welche einen Gegensatz zwischen Sohn Davids und Sohn Gottes annehmen (LIPSIUS, ZAHN: „Jesus zwar ein Gottessohn, aber doch daneben auch als Sprößling aus davidischem Geschlecht ein schwaches Menschenkind“), nicht den Sinn der Worte. Ein solcher Gegensatz würde auch gewiß durch *μὲν — δέ* deutlich gemacht sein.

V. 4. Aus der asyndetischen Verbindung und dem gleichartigen Aufbau der Sätze folgt ferner die Parallele von *κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης* mit *κατὰ σάρκα*. Der Apostel behält auch in V. 4 seinen Standort im irdisch-menschlichen Leben Jesu. *πνεῦμα* ist also Besitz des irdischen, nicht des erhöhten Christus (geg. ZAHN). Die Ersetzung eines einfachen *ἅγιον* durch den Gen. qual. *ἁγιοσύνης* bringt eine noch schärfere rhetorische Gegenüberstellung von *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα* zuwege. Aber diese präpositionalen Bestimmungen be-

schreiben nur die Gebiete des Personlebens Christi, auf denen sich die Tatsachen abspielen bzw. denen die Tatsachen entsprechen, die im geschichtlichen Leben Jesu als Erfüllung der messianischen Weissagungen des A.T. gewertet werden dürfen; und auf der Beschreibung dieser Tatsachen selbst liegt natürlich der Akzent. Auch ὁρίσθεις ist vom Standort des geschichtlichen Lebens Jesu aus zu erklären und nur von diesem Standort aus erklärbar. Denn ὁρίζειν ist weder einsetzen noch der Bestimmung gemäß einsetzen, sondern bestimmen zu etwas. Das aoristische Partiz. will ein dem γεγόμενον folgendes Geschehnis notieren: über den sodann die Bestimmung getroffen ward. Die Beziehung des Wortes auf die vorzeitliche Bestimmung ist falsch, die Beziehung auf die einzelne Tatsache der Auferstehung Christi nicht notwendig. Die Bestimmung über den Sohn Gottes ist vielmehr während seines irdischen Lebens von Gott getroffen worden. — Die ganze Aussage ist nun von den Worten περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ d. i. θεοῦ abhängig, und ihr Kern liegt in den attributiv angefügten präpositionalen Bestimmungen. Solche lockere Anreihung attributiver präpositionaler Bestimmungen an Substantiva zu deren näherer Beschreibung ist der Redeweise unseres Briefes charakteristisch. Die für den Sohn Gottes während seines irdischen Lebens in Aussicht genommene Gottessohnschaft sollte mit göttlicher Machtvollkommenheit gepaart sein (ἐν δυνάμει), sie sollte in ihrer Art dem Heiligkeitsgeist entsprechen, den der Gottessohn schon auf Erden sein eigen nannte, und in einem wunderbaren Geschehnis: in Auferweckung von Toten sollte sie Grund und Voraussetzung haben. Wieder nicht ohne Absicht hat der Apostel überall artikellose Ausdrücke gewählt. Daher weisen wir die Anm. LIETZMANNs zurück, daß ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν nur des Wohlklangs und der Kürze wegen statt ἐκ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς ἐκ νεκρῶν gesetzt sei. Nicht von der einmaligen geschichtlichen Tatsache der bereits eingetretenen Auferstehung Jesu ist hier die Rede, sondern von einem schon während des irdischen Lebens Jesu durch Gott in Aussicht genommenen Ereignis, wodurch die Erhöhung des Gottessohnes zu göttlicher Machtherrlichkeit sich vollziehen sollte.

Mit einer umfassenden Charakteristik Christi nach allen in Betracht kommenden Seiten seines Wesens und unter Berücksichtigung aller bisher erwähnter Gesichtspunkte der Beurteilung seiner Person schließt der Vers ab: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Grammatisch sind die Worte als Apposition zu dem durch die Partizipien näher bestimmten περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ anzusehen. Der Jesus der Geschichte (Ἰησοῦς), in dem der von den Propheten geweissagte Messias

(Χριστός) erschienen ist, und der dann durch Auferweckung von den Toten zur Teilnahme an göttlicher Machtherrlichkeit erhöht wurde (ὁ κύριος ἡμῶν): das ist der Inhalt des Evangeliums, das Paulus in Übereinstimmung mit den Weissagungen des A.T. verkündigt. Aber augenscheinlich verfolgt der Apostel mit dieser Zusammenfassung den besonderen Zweck, für die Aussage des V. 5 die passende Anknüpfung zu schaffen. κύριος (vgl. Phil. 2, 11) ist zu werten als Wiedergabe des alttestamentlichen יהוה = אדני, das die LXX mit κύριος übersetzten. Die Analogie des Kaiserkultes hat dem Apostel selbst dabei gewiß nicht vor Augen geschwebt (s. Exkurs nach 10, 13); und ob bei seinen Lesern durch die Übertragung des κύριος-Namens auf Jesum derartige Gedanken ausgelöst wurden, können wir nicht feststellen; es ist für das Verständnis des Ausdrucks in den paulinischen Briefen auch ohne Belang.

V. 5. An die Apposition und insonderheit an die letzten Worte knüpft δι' οὗ an. Das ἐλάβομεν κτλ. ist also durch den erhöhten Herrn vermittelt. Die plural. Form des Verbuns stellt uns vor die für das Verständnis der gesamten paulinischen Briefliteratur bedeutsame Frage, ob der Apostel von sich allein im Pluralis geredet habe (vgl. hierzu K. DICK *Der schriftsteller. Plur. bei Paul.* 1900; v. DOBSCHÜTZ: *Exk. zu 1 Thess.* 1, 3; MOULTON, S. 137f.). Diese Frage grundsätzlich zu verneinen, ist angesichts des in den paulinischen Briefen vorliegenden Tatbestandes unmöglich. Beweisend für den Gebrauch des schriftstellerischen Plur. sind Stellen, in denen der Apostel über die innersten Regungen seines Herzens spricht, wie 2 Kor. 1, 12ff., und wo es sich um eine Selbstverteidigung persönlichster Art handelt; sodann die zahlreichen Stellen, in denen Paulus aus dem Sing. in den Plur. übergeht ohne irgendwelche Andeutung einer veränderten Beziehungsweite der Aussage (vgl. 1 Kor. 9, 11ff.; Röm. 3, 7. 8). Diskutabel ist, meine ich, die Frage nur für 1 Thess. Aber v. DOBSCHÜTZ tritt auch hier mit Recht für Bejahung der Frage ein. Diskutabel könnte sie vielleicht auch für unseren Brief genannt werden, weil Paulus hier sonst durchweg im Sing. redet. — Aber wer wäre denn wohl unter dem Wir des ἐλάβομεν zu verstehen? An der Spitze des Briefes nennt der Apostel nur seinen eigenen Namen; also der Einschluß von „Mitbriefstellern“ ist unmöglich. BLASS (§ 48, 4) meint, der Plur. sei zunächst auf das Objekt χάρις zugeschnitten; bei dieser seien die Angeredeten und alle Christen Mitempfänger. Aber χάριν καὶ ἀποστολήν ist im Sinne des Paulus ein so einheitliches Objekt, daß für den Plur. nicht ein Teil davon bestimmend gewesen sein kann. An die Apostel im weiteren Sinne oder an die Mitarbeiter des Paulus

zu denken, verbietet sich ebenfalls im Blick auf ἀποστολήν. Es bliebe also die Annahme, Paulus habe sich hier mit dem engeren Kreis der 12 Apostel zusammengeschlossen. Das ist die Ansicht ZAHNS. Bei judenchristlichen Lesern, wie ZAHN sie für unseren Brief fordert, könnte man sogar ein Interesse für die Miterwähnung der 12 Apostel im engeren Sinne voraussetzen. Aber bei dem Mangel jeder näheren diesbezügl. Andeutung konnten selbst judenchristliche Leser das Wort nicht so deuten, zumal da hier nicht nur die ἀποστολή, sondern auch die χάρις, d. i. die Bekehrung des Subjekts von ἐλάβομεν zum Christentum auf den erhöhten Herrn zurückgeführt wird. ἀποστολή bezeichnet nach Gal. 2, 8; 1 Kor. 9, 2 das *Apostelamt*, ist also weder *Akt der Sendung oder der Beauftragung*, noch *apostolische Machtfülle* (LIPSIVS). — Die Finalbestimmung εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν wird besser von dem durch die beiden Objekte ergänzten Verbum als vom Verbum allein und unmittelbar abhängig gedacht; grammatisch zulässig ist auch die unmittelbare attributive Verbindung mit ἀποστολήν (ZAHN). Der Apostel beschreibt mit diesen Worten die ihm speziell von Gott zuteil gewordene apostolische Aufgabe. Darum liegt der eigentliche Ton auf ἐν τοῖς ἔθνεσιν. — πίστις heißt bei Paulus niemals: *Glaubensbotschaft, Glaubenslehre*, auch nicht an den von LIETZMANN hier und in einem an Kap. 4 angeschlossenen Exk. angeführten Stellen. In Röm. 10, 8; Gal. 3, 2. 5 liegt der Begriff „*Botschaft*“ nicht in πίστις, sondern in dem nomen regens ῥῆμα bzw. ἀκοή. Ist also dadurch die Deutung des Gen. als Gen. obj. ausgeschlossen und seine Deutung als Gen. subj. gesichert, so bleibt nur übrig, es zu übersetzen *der durch Glauben gewirkte (Lebens-) Gehorsam* (Gen. auct.) oder *der in der Leistung des Glaubens bestehende Gehorsam* (Gen. epexeg.) Die zweite Übersetzung verdient den Vorzug, zumal am Beginn des Römerbriefs, in dessen Thema (1, 16. 17) πίστις, als Forderung und Wirkung der Heilsbotschaft zugleich, den Hauptbegriff bildet. Aber eine Umschreibung der eigentümlichen Berufsaufgabe des Paulus enthalten die Worte erst in Verbindung mit ἐν τοῖς ἔθνεσιν, und auch dann nur, wenn unter ἔθνη nicht alle Völker überhaupt, sondern die Heidenvölker verstanden werden. Empfohlen wird diese Deutung schon durch die Parallele in Gal. 1, 15. 16, geradezu gefordert aber durch die Tatsache, daß ἔθνη bei Paulus, wie es seit den Tagen der LXX bei den Juden überhaupt üblich war, die Heiden im Gegensatz zu den Juden bezeichnet. Auch die Christen aus den Heiden nennt er, wenn er sie in Gegensatz zu den Christen aus den Juden setzt, immer noch ἔθνη (11, 13; 16, 4; Gal. 2, 12. 14). ZAHN konstruiert einen Unterschied zwischen ἔθνη

und πάντα τὰ ἔθνη, das von Paulus 15, 11; 16, 26; Gal. 3, 8 gebraucht wird. Für ersteres gesteht er unsere Definition zu, letzteres dagegen bezeichne *die ganze in Völker geteilte Menschheit mit Einschluß Israels*. Aber der Beweis dafür, daß Paulus auch an diesen Stellen die Heidenvölker im Auge gehabt habe, liegt für Röm. 16, 26 in der parallelen Aussage Kol. 1, 27 (vgl. Eph. 3, 6. 8), für Röm. 15, 11 in 15, 12, für Gal. 3, 8 in dem unmittelbar vorhergehenden, betonten τὰ ἔθνη und in der Beobachtung, daß Paulus, augenscheinlich um das Zitat dem τὰ ἔθνη völlig anzugleichen, das πᾶσαι αἱ φυλαί aus Gen. 12, 3 (LXX) in πάντα τὰ ἔθνη verwandelt und das angefügte τῆς γῆς fortläßt. ZAHN macht für seine Ansicht geltend, daß der Apostel bis dahin kein Wort geschrieben habe, das auch nur den zartesten Hinweis auf seinen Sonderberuf als Heidenapostel enthalte, und daß auch in der Beschreibung des Ev. nichts gesagt sei, was dem paulinischen Evangelium als dem „Evangelium der Unbeschnittenheit“ oder seiner daraus erwachsenen Theologie eine besondere Gestalt gebe. Aber das erste hat seine Parallele im Gal. 1, wo der Apostel auch erst in V. 15. 16 auf seinen Sonderberuf als Heidenapostel zu sprechen kommt, und in bezug auf den zweiten Punkt brauche ich nur auf ZAHNS eigene Bemerkungen zu Röm. 6, 17 über das Verhältnis des Evangeliums der Unbeschnittenen und der Beschnittenen und auf die Tendenz von Gal. 1 hinzuweisen. Der Apostel weiß sich im Besitz des mit den alttestamentlichen Weissagungen übereinstimmenden Evangeliums, das natürlich auch die Urapostel besitzen. Im übrigen wäre ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν in der Deutung *unter allen Völkern der Welt einschließlich der Juden* eine richtige Bezeichnung des Arbeitsgebietes im Sinne des Paulus weder für ihn selbst noch für die Urapostel gewesen. Die nach Gal. 2, 8. 9 zwischen Paulus und den Uraposteln getroffene Vereinbarung läuft dem schnurstracks entgegen. Und wenn Paulus auch in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung wesentlich Judenmission getrieben haben wird, und wenn er auch weiterhin auf seinen Missionsreisen stets zuerst bei der Synagoge anknüpfte, so hat er doch später als seine eigentliche Lebensaufgabe die Mission unter den Heiden angesehen, und das a posteriori auch als den Zweck, den Gott mit seiner Berufung im Auge hatte, beurteilt (vgl. Gal. 1, 15. 16). Von den Uraposteln aber läßt sich auch nicht einmal nach dem objektiven Tatbestand der wirklich geleisteten Missionsarbeit jene unbeschränkte Ausdehnung des Arbeitsgebietes aussagen; man müßte denn etwa den Mut haben, die Geschichtlichkeit solcher Annahme durch Matth. 28, 19; Lk. 24, 47; Act. 1, 8 zu erhärten.

V. 6. Auch sie, die Römer, zählen wie andere zu πάντα τὰ ἔθνη und

fallen aus diesem Grunde in das Arbeitsgebiet des Apostels. Diese Aussage fordert, wenn sie nicht zu einer trivialen Bemerkung zusammenschrumpfen soll, die Deutung der ἔθνη auf die Heidenvölker. — κλητοὶ Ἰησ. Χρ. (Gen. poss.: „durch Berufung Eigentum Jesu Christi“) fügt der Apostel nachträglich lose an, nicht als ob er fürchtete, sie möchten das Wort ἔθνη mißverstehen, und vermeinen, er rechne sie noch in religiösem Sinne den Heiden zu (JÜLICHER); denn 11, 13 nennt er die Leser ohne alle Bedenken ἔθνη. Wohl aber konnte es, wenn er von seiner ἀποστολὴ εἰς ὑπακοὴν πίστεως unter allen Heiden redete, den Anschein erwecken, als müsse er auch unter ihnen noch erst Mission treiben, um eine christliche Gemeinde zuwege zu bringen. Auch als schon bestehende Gemeinde gehören sie, weil sie zu den ἔθνη zählen, seinem Arbeitsgebiet an, und er hat deshalb ein Recht, sich mit einem apostolischen Schreiben an sie zu wenden. — Der Hauptinhalt der Aussage ist jedenfalls mit ἐν οἷς ἔστε καὶ ὑμεῖς erschöpft, und die Schlußworte sind, sprachlich wie sachlich beurteilt, hinterher zur Vermeidung eines Mißverständnisses lose angefügt. Dagegen muß ZAHN bei seiner Deutung des vorigen Verses gerade auf diese Schlußworte das Hauptgewicht legen; er umschreibt: *auf welchem Gebiet* (sc. des apostolischen Arbeitsfeldes) *ihr als eine durch das Evangelium bereits berufene, durch den Ruf der Herolde Christi bereits gesammelte Gemeinde Christi existiert*. Begreiflicherweise läßt er dabei zunächst das καὶ vor ὑμεῖς außer acht und erklärt dann hinterher, mit diesem καὶ erinnere Paulus an die übrigen Gemeinden in der weiten Welt und stelle sie ihnen als κλητοὶ gleich. Die Orientierung des καὶ an diesen Schlußworten läuft nun aber allem Sprachgefühl zuwider; es muß vielmehr ausschließlich an dem vorigen ἐν παῖσιν τοῖς ἔθνεσιν orientiert werden. Und bei jener Deutung verliert der Satz überdies den Wert eines Berechtigungsnachweises für die Ansprache des Apostels an die Leser. Die starke Betonung der Tatsache, daß sie wie andere bereits zu einer christlichen Gemeinde sich gesammelt hätten, würde nach dem 15, 20 ausgesprochenen Grundsatz für die missionarische Arbeit des Apostels sein Recht, sich an sie zu wenden, unsicher machen, anstatt es zu begründen. Fällt aber diese Absicht des Satzes hin, so ist ein Anlaß für ihn überhaupt nicht ersichtlich. Denn dem bloßen Zweck der Anrede tut V. 7 reichlich Genüge. — Nach alledem muß es sein Bewenden dabei haben, daß V. 6 in Verband mit V. 5 einen klaren Beweis für den heidenchristlichen Charakter der römischen Leser abgibt.

V. 7. ἐν Ρώμῃ fehlt in G g, die zugleich ἐν ἀγάπῃ θεοῦ statt ἀγαπητοῖς θεοῦ lesen. Für beides tritt ZAHN ein (Einl. § 32, A. 3 und im Kommentar in einem eigenen

Exk. S. 615 ff.), obwohl er zu 1, 15 dem Cod. G mit Recht willkürliche Auslassung der Worte* vorwirft. Für Streichung von *ἐν Ῥώμῃ* hat sich früher auch HARNACK entschieden (Z. N. W. 1902, S. 83 ff.). ZAHN meint, die Worte seien erst nach 250, wenn nicht entstanden, so doch weiter verbreitet worden, und der Text *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις* sei in Rom um 370 als kirchlich gültiger Text ohne jede textkritische Begründung kommentiert worden. Die erste Behauptung stützt er darauf, daß Orig. in der Tat einen Text ohne die Worte *ἐν Ῥώμῃ* vor sich gehabt zu haben scheint (vgl. dazu NESTLE: *Einführung in das griech. N. T.*, 2. Aufl. S. 233, der sich jedoch zurückhaltender ausspricht), die zweite auf den Kommentar des Ambrosiaster zu Röm. 1, 7. Die betr. Stelle dieses Kommentars lautet: „Omnibus, qui sunt Romae in caritate Dei vocatis sanctis. Quamvis Romanis scribat, illis tamen se scribere significat, qui in caritate Dei sunt. Qui sunt hi, nisi qui de filio Dei recte sentiunt? Isti sancti sunt et vocati dicuntur.“ Die letzten Sätze seien dafür beweisend, daß das Romae des Textes auf Grund des gewöhnlichen Textes der Vulgata eingefügt sei. Ambr. habe es nicht gelesen. ZAHN übersetzt nämlich die Worte Quamvis Romanis scribat, illis tamen se scribere significat: *obwohl er an die Römer schreibt, drückt er sich dennoch aus, d. h. sagt er mit Worten nur dies, dass er an diejenigen schreibe usw.* Das „nur“ ist von ZAHN willkürlich eingefügt worden. Richtiger wird übersetzt: „... drückt er sich dennoch so aus, dass er nur an diejenigen (sc. unter den Römern) schreibe, welche in der Liebe Gottes seien; denn nur diese verdienen es, sancti et vocati genannt zu werden.“ Der Kommentar will damit augenscheinlich eine Erklärung nicht für das Fehlen des Ortsnamens in der Adresse, sondern für die auffällige Tatsache geben, daß der Apostel es nicht bei dem sonst üblichen *κλητοῖς ἁγίοις* bewenden lasse, sondern noch *ἀγαπητοῖς θεοῦ* resp. *ἐν ἀγάπῃ θεοῦ* voranstelle. Ambrstr. hat also sicher die Worte *ἐν Ῥώμῃ* gelesen, daneben freilich wahrscheinlich *ἐν ἀγάπῃ θεοῦ*; und vielleicht können diese Worte als ursprünglich gelten und aus dem doppelten *ἐν* die versehentliche Auslassung des *ἐν Ῥώμῃ* in G erklärt werden. (Andere Erklärungen der Auslassung s. bei NESTLE, a. a. O. und bei FEINE, S. 84, A.) Für die Ursprünglichkeit der Worte fällt doch auch die durchgängig zu beobachtende Gepflogenheit des Apostels in allen Gemeindeschreiben (Eph. als Zirkularschreiben kommt dabei nicht in Frage) mit ins Gewicht. Im übrigen ist die römische Adresse durch 1, 15 ohnehin sichergestellt.

Auffallend ist in V. 7 die Wiederholung des *κλητοὶ Ἰησ. Χρ.* in *κλητοῖς ἁγίοις*, da dieses nicht als Steigerung von jenem empfunden werden darf, als wolle der Apostel die Christen in Rom durch diese Charakterisierung noch über das in V. 6 Gesagte hinaus ehren (JÜLICHER); denn *ἅγιοι* ist die übliche Bezeichnung der Christen, in der kein besonders lobendes Moment enthalten ist, am allerwenigsten in sittlicher Beziehung. Auch die Korinther nennt Paulus trotz ihrer sittlichen Gebrechen in der Adresse ohne Bedenken *ἅγιοι*. In dem Wort wirkt der kultische, nicht der ethische Sinn von *ἀγιάζειν* nach. Alle Christen sind als solche der Welt entnommen und Gott zum Eigentum und Dienst geweiht. Um so stärker wird der Eindruck, daß der Apostel in dem wiederholten *κλητοὶ* einen anderen Kreis ins Auge fassen will, als in V. 6. Und dieser Eindruck erhöht sich noch durch das auffällige *πᾶσιν*, das in *περὶ πάντων ὑμῶν* des V. 8

wiederum anklingt. Das kann nur durch eine Stimmung, ähnlich der im Anfang des Philipperbriefes, hervorgerufen sein, d. h. durch die Besorgnis, es könnten gewisse Glieder der Gemeinde sich von dem Gruße ausgeschlossen fühlen. Unter diesem Gesichtspunkt gibt ZAHN zu πᾶσιν die Erklärung: *nicht nur meinen Freunden und Bekannten in Rom, sondern allen Christen in Rom gilt mein Brief und mein Gruß*. Aber für diese Deutung liegt im Zusammenhang kein Anlaß vor, und sie nimmt überdies Kap. 16 als ursprünglichen Bestandteil des Römerbriefes in Anspruch, was wir ablehnen müssen. Jene Stimmung konnte der Apostel vielmehr nur durch die in V. 6 gegebene Charakteristik der Leser bei gewissen Christen Roms ausgelöst zu haben fürchten. Hatte er aber dort die Gemeinden im ganzen als heidenchristliche angeredet, so kann es sich nur um eine judenchristliche Minorität handeln, die dabei unberücksichtigt geblieben war, und die er nun durch das πᾶσιν in den Gruß mit einschließen will. Daß der heidenchristlichen Majorität tatsächlich eine judenchristliche Minorität in Rom gegenüberstand, zeigt Kap. 14 im Verein mit dem Übergang zu Kap. 15. Ist ἐν ἀγάπῃ θεοῦ zu lesen, so ist es eng mit κλητοῖς zu verbinden: beides zusammen ein paralleler Ausdruck zu κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς 8, 28.

Für die religiöse Stimmung des Segenswunsches ist es bedeutsam, daß der Apostel in rein äußerlichem Anklang an das χαίρειν (λέγει) des griechischen Grusses seinen Lesern in erster Linie χάρις wünscht (ergänze: ἔστω oder εἶη). Die göttliche Gnade, der alleinige Quell alles Heils, ist ein Zentralbegriff in der paulinischen Theologie. Der göttlichen Gnade, die alle Christen schon überreich genossen haben, können sie zu keiner Zeit entbehren. Denn wie die Entstehung ihres Christenstandes, so hängt auch sein Bestand und seine Vollendung in der Zukunft von der göttlichen Gnade ab. Dementsprechend werden wir εἰρήνῃ, das an den hebräischen Gruß anklingt, nicht bloß in dem allgemeinen Sinn von „Wohlfahrt, Wohlergehen“ fassen, sondern in vertieftem, spezifisch christlichen, bzw. paulinischen Sinne nach 5, 1 von dem Herzensfrieden, der beseligenden Folge des Gnadenstandes für den Christen schon in der Gegenwart. Als sonderlich christliches Moment des Segenswunsches nimmt JÜLICHER mit Recht in Anspruch, daß dem Apostel als Quelle für diese Güter neben dem väterlichen Gott der Herr Jesus Christus unentbehrlich dünkt, an den deshalb ebensmäßig neben Gott der Gebetswunsch gerichtet wird. Die Gottheit Christi ist dabei selbstverständliche Voraussetzung. — θεὸς πατήρ ist dem Apostel schon ein fester, einheitlicher Begriff mit feierlich liturgischer Klangfarbe geworden. Daß Paulus die χάρις speziell auf

Gott und die *εἰρήνη* auf Christum als ihren Quellort hat zurückgeführt wissen wollen, ist nicht unmöglich, aber doch auch nicht sonderlich wahrscheinlich.

Christologisches. Verhältnis der paulinischen Predigt zur Predigt der Urapostel und zum A. T. „Der Sohn Gottes“ erscheint in V. 3. 4 als Umschreibung für den Inhalt des paulinischen Evangeliums. Der Begriff ist deutlich am A. T. orientiert, und die Tatsachen, die in vollkommener Übereinstimmung mit dem A. T. für die Gottessohnschaft konstitutiv sind, entnimmt der Apostel mit geschichtlichem Wirklichkeitssinn den Tatsachen des geschichtlichen Lebens Jesu. Spekulative Gedanken fehlen. Und mag auch die Idee der Präexistenz des Sohnes Gottes im Hintergrund liegen: als Ausgangspunkt und Mittelpunkt wird sie in keiner Weise gewertet. Der Glaube des Paulus an die Gottheit Christi hat seinen Entstehungsort vielmehr augenscheinlich in der Tatsache der Auferweckung Jesu und seiner Erhöhung zu gottgleicher Würdestellung. Die Sätze, die er hier erwähnt, sind nicht a priori feststehende Dogmen, sondern wirklich geschichtliche Tatsachen. Das gilt auch von dem Urteil über die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids. Man hat kein Recht, in Abrede zu stellen, daß er damit eine ihm feststehende, nach seiner Kenntnis der Dinge mit der Wirklichkeit übereinstimmende geschichtliche Nachricht hat geben wollen; denn man hat kein Recht zu behaupten, diese Notiz sei lediglich aus einem auch ihm geläufigen jüdischen Dogma erwachsen (LIETZMANN). Über die Frage freilich, wie der Apostel sich diese davidische Abstammung vermittelt denke, läßt sich aus unserer Stelle nichts entnehmen. — Als Mensch hatte Jesus zunächst natürlich *σὰρξ* an sich; aber an die Stelle, die nach paulinischer Anschauung beim unwiedergeborenen Menschen etwa der *νοῦς* einnimmt, tritt bei dem menschengewordenen Gottessohn das *πνεῦμα ἁγιοσύνης*. *πνεῦμα* aber ist seinem Wesen nach Kraft und Leben, in sittlichem und auch in physischem Sinne. Wie es sich im ersteren Sinne bei Christo ausgewirkt hat und folgerichtig bei den Christen, die Geist von Christi Geist besitzen, sich auswirken wird, zeigt der Apostel Kap. 8, 1—4. Hier kommt wesentlich die zweite Seite in Betracht, die ihre Ausführung und Verwendung ebenfalls 8, 10. 11 findet: der Geist ist Leben, das nicht im Tode untergehen kann; eben darum konnte von Gott für Christum etwas, wie Auferweckung aus dem Tode es ist, in Aussicht genommen werden als Durchgang zu seiner Teilnahme an göttlicher Machtherrlichkeit. Erst durch Auferweckung und Erhöhung ist Christus „Sohn Gottes“ im vollen Sinne des Wortes ge-

worden. Dieselbe Ansicht wird Act. 13, 32. 33 ausgesprochen, wo *ἀναστῆσας Ἰησ.* zweifellos auf die Tatsache der Auferstehung zu deuten ist. Und in dieser Anschauung begegnet sich Paulus mit den Ur-aposteln; vgl. Act. 2, 36, dessen Aussage sich ebenfalls auf die Tatsache der Auferstehung Jesu gründet.

Daß das Evangelium dieses Inhalts irgendwie in Spannung sei mit dem Evangelium der Urapostel, würde der Apostel mit voller Entschiedenheit verneint haben. Die Urapostel haben das eine Evangelium Gottes, außer dem es kein zweites gibt, selbstverständlich ebenso verkündet wie er, oder — was ihm mehr am Herzen liegt zu betonen — er ebenso wie sie. Diese Selbstbeurteilung, die in Gal. 1 den eigentlichen Leitgedanken bildet, liegt auch hier deutlich im Hintergrunde. Er besitzt das eine Evangelium vollinhaltlich und unverkürzt. Was in der Verkündigung der Urapostel Evangelium ist, ist es auch bei ihm; was sie in ihrer Missionsarbeit an den Juden naturgemäß darüber hinaus zu reden haben vom Gesetz und seiner dauernden Geltung, erkennt der Apostel 1 Kor. 7, 18 und für sein eigenes Verhalten in gleichartiger Lage 1 Kor. 9, 20 grundsätzlich an. Aber zum Evangelium gehört das nicht mehr; das sind vielmehr, wenn die Voraussetzungen für die Beschaffung des Heils in Frage stehen, adiaphorische Dinge, und nur das Evangelium ohne diese in der Predigt an Juden verständlichen und selbstverständlichen Zusätze den Heiden als Heiden zu bringen, ist daher sein Recht und seine Pflicht. Alles, was er als Evangelium zu den Heiden bringt, haben auch die Urapostel. Und alles, was bei den Uraposteln wirkliches Evangelium ist, bringt auch er den Heiden (1 Kor. 15, 11); denn es gibt kein zweites Evangelium in der Welt, außer dem einen, wahren Evangelium Gottes. Und dieses den Uraposteln abzusprechen, wäre Paulus der letzte gewesen. Im Gegenteil, er freut sich dessen, daß er es ebenso besitzt wie sie, und zwar unmittelbar von Gott und Christo her (Gal. 1). — Die gleiche Zuversichtlichkeit und das gleiche Interesse ist das Leitmotiv für die starke Betonung der Übereinstimmung seiner Predigt mit der prophetischen Voraussage des A. T. (V. 2). Auch das Gefühl hat der Apostel in keiner Weise gehabt, daß seine Predigt sich mit dem A. T. irgendwie in Spannung befinde. Sonst würden Röm. und Gal. nicht angefüllt sein mit Schriftbeweisen aus dem A. T. Selbst seine Lehre von der Rechtfertigung auf Grund Glaubens allein belegt Paulus ja durch das A. T. Das Bewußtsein vollster Übereinstimmung mit dem A. T. ist, wie B. WEISS besonders kräftig betont hat, ein Grundgedanke gerade auch unseres Briefes. — Über *ὑπακοή πίστεως* vgl. die biblisch-theologischen Bemerkungen zu 3, 21—26.

Ertrag der Überschrift für die Bestimmung des Briefzweckes. Die Ausbeutung der einleitenden Verse für den Nachweis jüdischer Herkunft der Leser (ZAHN) können wir nach unserer Ausl. von V. 5. 6 auf sich beruhen lassen. Aber die Betonung der Übereinstimmung des Evangeliums mit dem A. T. erheischt erst recht eine Erklärung, wenn die Leser geborene Heiden waren. FEINE (S. 82ff.) urteilt: „Es soll den Römern von vornherein bemerklich gemacht werden, daß das Evangelium, welches Paulus als *κλητὸς ἀπόστολος* verkündigt, den Ruhm und den Vorzug des jüdischen Volkes, daß ihm der Messias in nationaler Hinsicht zugehöre, anerkennt und anerkannt wissen will.“ Also der Selbstüberhebung der Heidenchristen über die jüdischen Mitglieder der Gemeinde soll nach F. von vornherein ein Dämpfer aufgesetzt werden. Ich habe gerade umgekehrt den Eindruck, als wolle der Apostel gleich am Beginn seines Briefes das Vertrauen und das Selbstbewußtsein seiner Leser heben, wenn er betont, daß das in voller Übereinstimmung mit dem A. T. stehende Evangelium Gottes von seinem Sohne in unverkürzter Form auch ihnen, den Heiden, gelte. Nicht unter dem Gesichtspunkt der Prärogativen Israels, sondern unter dem Gesichtspunkt der Einheit und Universalität des göttlichen Heilswillens sind die Worte geschrieben: was im A. T. wirklich Evangelium sei, und was dementsprechend in der Zeit der Erfüllung selbstverständlich wesentlicher Inhalt des einen Evangeliums Gottes geworden sei, werde den Lesern in seinem Evangelium vollinhaltlich dargeboten. — Der Apostel befindet sich also vielmehr in Verteidigungsstellung gegen Angriffe aus jüdischem, bzw. extrem judenchristlichem Lager; wobei wir dahingestellt sein lassen müssen, ob derartige Gegner in Rom bereits am Werke gewesen waren, oder ob der Apostel die römische Gemeinde durch solche Feststellungen über Art und Inhalt des Evangeliums für die Zukunft vor Beeinflussungen von dieser Seite und vor Beunruhigungen durch solche Einwendungen wirksam schützen will. Das ist nun nämlich in der Tat die Stimmung, der wir im Briefe selbst überall begegnen werden, und die wir demnach nahezu umgekehrt, wie FEINE, beschreiben müssen. Die gesamten Ausführungen von Kap. 1—8 hinterlassen den Eindruck, als gehe der Apostel darauf aus, den Hochmut und die Überhebung der Juden zu dämpfen und ihnen zu Gemüt zu führen, daß ihre vermeintlichen Rechtsansprüche und Vorzüge für die Frage nach dem Erwerb des Heils bedeutungslos seien. Immer wieder sind es vornehmlich jüdische Einreden, mit denen er Abrechnung hält; aber überall geschieht es mit der bestimmten Absicht, seinen heidenchristlichen Lesern die Gewißheit zu bestärken, daß sie das ganze Evangelium er-

halten haben, unverkümmert und unverkürzt, und daß sie sich seiner beseligenden Folgen getrösten dürfen. — Erst in Kap. 9—11 kommt der Apostel auf die unheilvollen Folgen des Evangeliums für die Gestaltung des gegenwärtigen Geschickes der Juden zu sprechen. Und erst im Zusammenhang mit dieser speziellen Frage ist es, wo er die Heiden vor Übermut und verächtlicher Behandlung der ungläubigen Juden warnt, indem er sie belehrt, daß die gegenwärtige Verstockung Israels in Gottes Hand nur ein Mittel zum Zweck der Durchführung seiner die ganze Welt umspannenden Heilsabsichten sei, die erreicht werden sollten durch dies eine Evangelium, außer dem es kein zweites gebe und geben könne, das universale Geltung habe, und dessen Inhalt für die Heiden derselbe sei wie für die Juden und für die Juden derselbe wie für die Heiden.

Briefeingang (1, 8—15).

V. 8. In erster Linie fühlt sich der Apostel bewogen, seinem Gott dafür Dank zu sagen, daß er durch Jesum Christum in Rom eine blühende Gemeinde geschaffen hat; und in dies Dankgefühl sind alle Mitglieder der Gemeinde ohne Ausnahme eingeschlossen, spricht man doch in der ganzen Welt davon, daß sie den christlichen Glauben angenommen haben. **V. 9.** Und ist es denn etwa verwunderlich, daß er, der Apostel Paulus, dessen voll Dankbarkeit gegen Gott am Beginn seines Briefes gedenkt? Nein, es ist tief begründet in der persönlichen inneren Anteilnahme, die er für sie empfindet, und für deren Vorhandensein und für deren Aufrichtigkeit er sich auf Gott als Zeugen berufen darf. Seine Missionsarbeit, die Verbreitung der Botschaft vom Sohne Gottes, erschöpft sich ja nicht in äußerer Tätigkeit, sondern verbindet sich mit einem Gottesdienst seines Herzens, in welchem er alles, was ihn bei seiner apostolischen Berufstätigkeit innerlich bewegt, im Gebet vor Gott bringt. Eben darum darf er diesen Gott als Zeugen dafür anrufen, daß er ihrer unablässig gedenkt. **V. 10.** Denn wenn er zu Gott betet, unterläßt er es niemals, die Bitte einzuflechten, Gott möchte ihm nach seinem gnädigen Willen doch endlich einmal die Wege ebnen, daß er zu ihnen nach Rom kommen könne. **V. 11.** Ja das ist wirklich seines Herzens sehnlichster Wunsch: er möchte so gern von dem, was Gottes Geist ihm selbst als Gnadengabe anvertraut hat, auch ihnen zur Förderung und Festigung ihres Christenstandes, und wäre es auch nur ein klein wenig, zukommen lassen. **V. 12.** Oder um sich ihnen gegenüber ja nicht zu überheben, will er sich lieber

bescheidenlich so ausdrücken: er möchte damit erreichen, daß er unter ihnen und mit ihnen zusammen eine Kräftigung seines inneren Lebens erfahre durch die Kraft des christlichen Glaubens, der ihn und sie in völlig gleicher Weise beseele und innerlich miteinander verbinde. V. 13. Der Apostel legt Gewicht darauf, daß sie in dieser Beziehung keinen Zweifel oder Verdacht hegen. Wiederholt schon faßte er den bestimmten Vorsatz zu ihnen zu kommen — nur äußere Gründe waren es, die ihn an der Ausführung seines Vorhabens hinderten —, weil der ihm speziell von Gott gewordene Auftrag ihn wünschen lassen mußte, wie unter den übrigen Heidenvölkern, ganz so auch unter ihnen, sei es durch Evangelisations-, sei es durch Missionsarbeit, sich wenigstens einen kleinen Ertrag zu sichern. V. 14. Denn jener göttliche Auftrag verpflichtet ihn nicht nur zur Arbeit an Ungebildeten und Unverständigen, sondern in ganz gleicher Weise auch zur Arbeit an Leuten, die im Besitz hellenischer Kultur und Weisheit sind. V. 15. So sollen sie also wissen, daß, wenigstens soweit es auf ihn persönlich ankommt, durchaus Bereitwilligkeit vorhanden ist, auch vor ihnen, den gebildeten und weisen Leuten in der Welthauptstadt Rom, Evangelium zu verkündigen.

Wenn der Apostel, wie in allen Briefen mit Ausnahme von Gal., mit einer Danksagung gegen Gott beginnt, so folgt er damit dem im griech. Briefstil vielfach üblichen Brauch, des Adressaten fürbittend zu gedenken (vgl. DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 118, A. 3). Aber ihm ist es doch nicht bloß um eine konventionelle Formel zu tun, sondern um den Ausdruck einer wohlverständlichen, in seiner apostolischen Berufsaufgabe begründeten persönlichen Anteilnahme, die ihn schon längst innerlich mit der Gemeinde verbunden und in ihm die Sehnsucht, sie zu sehen, erweckt hat. Eben diese Stimmung ist es letzten Endes auch, die ihn veranlaßt, an sie zu schreiben.

V. 8. *πρῶτον μὲν* ohne nachfolgendes *ἔπειτα* etwa = *zuerst und vor allem*; BLASS: *gleich von vornherein*. Ob, was der Apostel mit *ἔπειτα* einzuführen im Sinne hatte, der Sache nach in V. 13 steckt (so schon ORIGENES), läßt sich nicht entscheiden. — Auf einen wärmeren Ton ist schon das *μου* nach *θεῷ* gestimmt. Es ist, als wolle Paulus für etwas danken, was Gott ihm ganz persönlich angetan habe. — *διὰ Ἰησ. Χρ.* ist mit *εὐχαριστῶ* zu verbinden; nicht als ob der Apostel eines Vermittlers bedürfte, um seinen Dank vor Gott zu bringen — das würde im Widerspruch zu 5, 1. 2 stehen —, nein, daß er zu danken hat und was er zu danken hat, will er mit diesen Worten auf Jesum Christum zurückführen, der dem Evangelium durch die Kraft seines Geistes in den Herzen seiner Leser Eingang verschafft hat. Zu *περὶ πάντων ὑμῶν* vgl. die Bemerkung über *πᾶσιν* am Anfang von V. 7. — *περὶ* (durch die besten Textzeugen beglaubigt) = *de*, nicht = *ὑπέρ* (LIETZ-

MANN), zumal wenn man das folgende ὅτι explikativ faßt. Möglich ist allerdings auch, es als Kausalpartikel zu nehmen. — ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ ist vulgäre Hyperbel, die aber ihr Seitenstück an der auch inhaltlich analogen Aussage 1 Thess. 1, 8 hat. Der Apostel meint hier dasselbe wie dort: überall, wohin er kommt, redet man davon. Auf Grund dieser Parallele müssen wir auch Kritik üben an der Bemerkung JÜLICHERS: „Immerhin verrät der Satz etwas über die ersten Keime der Vorherrschaft Roms in der Kirche der ganzen Welt; an keine andere Gemeinde als an die der Hauptstadt hätte Paulus das, was V. 8 enthält, geschrieben.“ — ἡ πίστις ὑμῶν spricht hier wie 1 Thess. 1, 8 lediglich von der Tatsache der Bekehrung der Leser zum Christentum; an eine sonderlich hervorragende Art, Kraft und Betätigung ihres Glaubens ist dabei nicht gedacht. Aber auch jene Tatsache an sich, daß in der Welthauptstadt sich eine christliche Gemeinde gesammelt hat, ist für den Apostel genügender Grund zum Dank gegen Gott.

V. 9. 10. γὰρ Begründung des εὐχαριστῶ. Es soll den Lesern nicht befremdlich erscheinen, daß er im Blick auf die ihm persönlich unbekannte Gemeinde dankbar gestimmt ist. Das entspricht nur seiner andauernden inneren Stimmung gegen sie. Über diesen Vorgang in seinem Innern kann allerdings außer ihm nur Gott urteilen; ihn ruft er deshalb als Zeugen dafür an. πνεῦμα nennt der Apostel sein inneres Leben, aber nicht, wie er es von Natur besitzt, sondern wie es durch den Geist Gottes und Christi in ihm Gestalt gewonnen hat (8, 10. 16. 26). Auf diesem Gebiete bewegt sich auch sein Verkehr mit Gott, und dem Dienst, den er Gott äußerlich tut in der Verkündung von seinem Sohne, geht ein Gottesdienst zur Seite, der sich auf dem Gebiete dieses inneren Lebens vollzieht. Die Übersetzung „mit ganzem Herzen“ (JÜLICHER) wird dem Tiefsinn des Wortes also nicht gerecht. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ist gleich ἐν τῷ εὐαγγελιζέσθαι, und τοῦ νόου gen. obj. ZAHN will ihn als gen. auct. nehmen: *in Sachen des Evangeliums Christi*. Christus werde hier als der erste grundlegende und maßgebende Prediger der guten Botschaft betrachtet; Evangelium Christi bleibe das Evangelium auch im Munde der von ihm ausgesandten Prediger. Aber nachdem Paulus in V. 3 den Sohn Gottes als Inhalt des Evangeliums bezeichnet hatte, konnte er seinen Lesern nicht zumuten, hier eine andere Beziehung zwischen Evangelium und Sohn Gottes herzustellen, zumal da der Gen. ungezwungen eine objektive Deutung zuläßt. — Weil es dem Apostel im Zusammenhang lediglich auf die Tatsache ankommt, daß er sich innerlich mit der römischen Gemeinde dauernd verbunden fühle, ist ὥς mit *daß*, nicht

mit *wie* zu übersetzen. — Die Worte von πάντοτε ab verbinden wir mit δεόμενος, weil μνείαν ποιοῦμαι (zum Ausdruck vgl. DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 121) bereits das ἀδιαλείπτως (ohne Unterbrechung, unablässig) neben sich hat, wodurch πάντοτε, wenn es auch ein wenig anders gefärbt ist (in jedem Falle, jedesmal), bei demselben Verbum überflüssig gemacht wird. — V. 10. προσευχή heißt jegliche *Ansprache an Gott im Gebet*, während sich δεόμενος speziell auf das Bittgebet bezieht, das der Apostel jedesmal vor Gott bringt, wenn er sich ihm in seinen Gebeten naht: ob wohl auf irgendeine Art (εἰπώς) nunmehr endlich (ἤδη) einmal (ποτέ) usw. ἤδη in der Bedeutung jetzt (LIETZMANN unter Berufung auf den Gebrauch des Wortes in Zauberpapyri) würde hier nicht einmal passend sein, da der Apostel von lang andauernden und oft wiederholten Stimmungen, nicht nur von der Gegenwart, in der er schreibt, reden will. (Zu diesem ἤδη ποτέ vgl. DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 132.) — εὐδοῦσθαι in eigentlichem Sinne könnte nicht mit ἐλθεῖν verbunden werden; also ist es übertragen gebraucht: *das Glück haben, etwas tun zu können*; vgl. 1 Kor. 16, 2; 3 Joh. 2. — Zu ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ gibt ZAHN die Notiz: „Hätte der Apostel ohne Rücksicht auf Gott seinen Willen durchsetzen wollen, so hätte niemand und nichts ihn daran gehindert; aber die jedem Frommen geltende Bedingung, daß er im Einklang mit dem Willen Gottes seine Pläne durchführe, hat er bisher noch nicht erfüllt gesehen.“ (Vgl. die Übersetzung von LIETZMANN: *innerhalb des Reiches des Willens Gottes*). Aber nach dem in V. 13 eingeschobenen parenthetischen Satz sind es offenbar lediglich äußere Verhältnisse gewesen, die ihn zurückhielten. Im Sinne der Deutung ZAHNS würde übrigens auch schon das πολλάκις προσεθέμην des V. 13 gegen die Forderungen der Frömmigkeit verstoßen haben. Wir können die Wendung ohne Bedenken übersetzen: *Auf Grund des Willens Gottes — so Gott will* und es mit εὐδοθήσομαι zusammenfassen (LIPSIVS, WEISS).

V. 11. 12. γάρ nicht eigentlich begründend, sondern den Hauptgedanken des vorigen, der hier noch einmal wieder aufgenommen wird, bekräftigend (BLASS, § 78, 6): *Jawohl! ich habe Sehnsucht usw.* Die Wiederaufnahme der Aussage erfolgte, um einen Anschluß für den Zwecksatz zu gewinnen. In diesem bekommen durch die rhetorisch wirksame, gesperrte Wortfolge τί und πνευματικόν einen besonderen Akzent, und auf diese Weise wird die Aussage auf einen überaus feinen, bescheidenen Ton gestimmt. τί also etwa = *womöglich ein wenig, wenigstens etwas*, und mit πνευματικόν lehnt der Apostel vollends bescheidenlich die Vorstellung ab, als stamme das, was er ihnen bringen könne, von ihm selber. Das Adjektiv bedeutet vom

Geiste herrührend, beeinflusst oder geradezu gewirkt und deshalb Art und Wesen des Geistes an sich tragend. ZAHN hält diese Deutung allerdings für sprachlich unberechtigt; das Wort heiße stets: *dem geistigen oder geistlichen Gebiete angehörend*. So kann es allenfalls gebraucht werden, wenn angedeutet werden soll, daß etwas in übertragenem oder allegorischem Sinne verstanden werden soll (1 Kor. 10, 3. 4; 1 Petr. 2, 5). Aber der Gebrauch des Wortes etwa in der Zusammenstellung *σῶμα πνευματικόν* (1. Kor. 15, 44) sichert die Richtigkeit unserer Deutung. — *μεταδιδόναι*: *einen anderen teilnehmen lassen an etwas, was man selbst besitzt und hergeben kann, ohne sich selbst zu berauben* (ZAHN). Mit der Übersetzung *schenken* oder gar *mitgeben, mitbringen*, wird der Sinn des Verbuns nicht getroffen. Den eigenen Besitz, an dem der Apostel die Römer teilnehmen lassen möchte, nennt er *χάρισμα* und faßt damit die Gaben und Güter, die er der Gnade Gottes und der Kraft seines Geistes verdankt, einheitlich zusammen. Ich glaube kaum, daß man berechtigt ist, den Ausdruck hier auf die spezielle Gabe der Verkündigung des Evangeliums einzuschränken, wenn sie in diesem Zusammenhang auch in erster Linie ins Auge gefaßt sein mag. — Näheres über den Begriff *χάρισμα* s. 12, 6ff. — So hat der Apostel aufs taktvollste jede Selbstüberhebung zu vermeiden verstanden; und nach dem Eindruck dieser Worte hätte er sich vor einem derartigen Vorwurf wohl gesichert fühlen dürfen, wenn er als beabsichtigten Erfolg seiner künftigen Wirksamkeit in Rom ein *στηριχθῆναι* der Leser, d. h. eine Stärkung ihres Christenstandes erhofft. V. 12. Trotzdem glaubt er, damit noch zuviel gesagt zu haben und fällt sich mit einem *τοῦτο δὲ ἐστίν* gleichsam selbst ins Wort, um sofort eine Korrektur der letzten Worte des V. 11 eintreten zu lassen: *damit will ich jedoch nur gesagt haben: um unter euch und mit euch zusammen gestärkt zu werden*. Daraus folgt von selbst, daß der Infinitiv *συμπαράκληθῆναι* dem *στηριχθῆναι* parallel läuft, daß er also nicht von *ἐπιποθῶ* abhängig und mit *ιδεῖν* parallel (WEISS, HOFMANN, ZAHN) zu denken ist. Es ist Pedanterie, gegen die Parallelisierung der beiden Infinitive einzuwenden, daß zu diesem zweiten Infinitiv der einleitende *ἵνα*-Satz nicht passe. Der Apostel steht so sehr unter dem Einfluß des soeben ausgesprochenen *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* und der Erwägung, daß diese Worte einen ungünstigen Eindruck hervorrufen könnten, daß er lediglich auf eine Korrektur dieses Ausdrucks bedacht ist, die er dann unwillkürlich in derselben Verbalform bringt. Man braucht darum noch nicht einmal von briefstilmäßig laxer Konstruktion (LIETZMANN) zu sprechen. Grammatisch korrekt wäre allerdings ein *ἐμέ* beim zweiten Infinitiv. Aber so weit will der Apostel, wie die

folgenden Worte zeigen, in seiner Bescheidenheit augenscheinlich gar nicht gehen. Er will den Gedanken vielmehr bewußt und absichtlich auf eine gegenseitige Stärkung hinausspielen, in dem stolzen und berechtigten Hochgefühl, daß er ihnen unter allen Umständen etwas bringen könne und bringen werde (vgl. 15, 29). Für unsere Deutung aber spricht, daß die Formel *τοῦτο δὲ ἐστίν* sich am natürlichsten auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht. Der Unterschied, den ZAHN zwischen dieser Formel und *τουτέστιν* macht, — letzteres gehe auf unmittelbar Vorhergehendes, jenes dagegen beziehe sich auf einen weiteren Zusammenhang zurück — ist sprachlich kaum gerechtfertigt. Und für unsere Ansicht spricht endlich, daß die beiden Infinitive auch inhaltlich synonyme Begriffe sind. Das neue Moment liegt lediglich in dem *συν* (verstärkt durch das folgende *ἐν ὑμῖν*) des Verbums, das als Decompos. sonst im N. T. nicht vorkommt. — Auffallend ist die plerophorische Anfügung der Worte *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ*. Es liegt dem Apostel sichtlich am Herzen, die völlige Einerleiheit ihres beiderseitigen Glaubens kräftig zu unterstreichen.

V. 13. *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*: eine von Paulus häufig angewandte Einführungsformel, wenn es ihm darauf ankommt, die Leser über etwas aufzuklären (11, 25; 1 Thess. 4, 13 u. sonst). Die Dringlichkeit wird hier noch durch die Anrede *ἀδελφοί* verstärkt. Was nun folgt, muß also im Verhältnis zu dem Vorhergesagten etwas Neues, den Lesern noch Unbekanntes sein. Von seiner Sehnsucht zu kommen, war bereits die Rede; aber etwas anderes ist doch der wiederholt von ihm gefaßte, bestimmte Beschluß, zu ihnen zu kommen. LIETZMANN will den Hauptsatz bis *δεῦρο* fortgeführt wissen, und nennt dann den abhängigen Satz einen stilistisch ungeschickt nachschleppenden Satzteil. Diesen Vorwurf können wir dem Apostel ersparen, wenn wir die zwischeninne liegenden Worte als Parenthese nehmen, wie sie sich ganz ungezwungen geben. Zum Inhalt der Parenthese vgl. 15, 22. Wir werden an mancherlei äußere Hemmnisse, aber daneben auch an die inneren Kämpfe denken müssen, die ihn immer wieder noch bei seinen alten Gemeinden zurückhielten. Durch das vorangestellte *τινά* wird die Aussage wiederum bescheiden beschränkt; *καὶ* nach *καθώς* ist vulgäre Ausdrucksweise, die auch in der Profangräßigkeit ihre Analogie hat: *ganz ebenso wie ja auch*. *καθώς* enthält ein begründendes Moment. Der Apostel will sagen: Meine Tätigkeit und meine Erfolge unter den übrigen Heidenvölkern machen es begreiflich, daß ich von diesem heißen Wunsch beseelt war und auch schon wiederholt den bestimmten Plan gefaßt habe, zu euch zu kommen. Aber rechten Sinn bekommt diese begründende Vergleichung doch wieder erst dann,

wenn die Tätigkeit an den ἔθνη seine spezielle Lebensaufgabe ausmachte, d. h. wenn wir ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν übersetzen: *unter allen Heidenvölkern*. Daß es sich hier um eine christliche Gemeinde handelt, macht diese Übersetzung nicht unmöglich. Denn die Römer zählen ja auch als Christen noch zu den ἔθνη. Und die Parallele trifft ferner vollkommen zu, auch wenn man ἐν ὑμῖν neben anderem auch auf eine unter ihnen selbst, den Christen in Rom, zu entfaltende evangelisatorische Tätigkeit bezieht; denn eine solche hat der Apostel selbstverständlich auch in den von ihm gegründeten Gemeinden des Ostens entfaltet. Für Rom scheint Paulus in der Tat wesentlich eine vorübergehende Wirksamkeit dieser Art (15, 24. 28) ins Auge gefaßt zu haben. Dabei braucht natürlich der Gedanke nicht ausgeschlossen zu werden, daß er unter Umständen auch durch Ausübung der Missionspredigt während der Zeit seines Aufenthaltes in Rom der Gemeinde neue Mitglieder werde zuführen können. Aber in der Hauptsache wird sich der Absichtssatz inhaltlich doch mit dem in V. 11. 12 genannten Zweck seines Aufenthaltes in Rom decken. — ZAHN bestreitet, daß mit dem προεθέμην des V. 13 ein über die bisherigen Aussagen hinausgehendes Moment gegeben sei; das neue liege vielmehr in dem Absichtssatz, in welchem ἐν ὑμῖν rein örtlich zu deuten sei: *dort bei euch in Rom*. Aber Objekte der in Aussicht genommenen Tätigkeit seien nicht die Mitglieder der römischen Gemeinde, sondern die Ungläubigen außerhalb der Gemeinde, die er für die Gemeinde zu gewinnen suchen werde; es handele sich hier, wie immer, um Missionstätigkeit im eigentlichen Sinne. Da es nun aber immerhin befremdlich sei, daß das neue Moment nicht unmittelbar an die einleitende Formel angeschlossen werde, so sei die von DGIt. Ambrstr. bezeugte Lesart οὐκ ὁλομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν vorzuziehen, die auch NESTLE „natürlicher klingend“ findet: *ich vermute aber, ich sollte aber denken, daß euch nicht unbekannt geblieben ist*. Aber welchem Zwecke hätte dann wohl die breite und umständliche Ausführung im vorigen gedient mit ihrer Berufung auf Gott als seinen Zeugen dafür, daß er wirklich die Sehnsucht gehabt habe, zu ihnen zu kommen, wenn sie sogar mit seinen wiederholten Reisedispositionen vertraut waren, die den Besuch von Rom zum Ziel hatten? Und noch unverständlicher ist bei dieser Lesart der Inhalt des Absichtssatzes; denn eine Bekanntschaft mit den intimeren Zwecken, die er persönlich mit dieser Reise verbinden wollte, konnte er nimmermehr bei ihnen voraussetzen.

V. 14. Von Recht und Pflicht des Apostels, in Rom zu wirken, war in dem Absichtssatz des V. 13 die Rede. Von Recht und Pflicht in

dieser Beziehung redet auch V. 14; aber unter einem wesentlich anderen Gesichtspunkt, der in V. 16a ganz klar angedeutet wird. Auf V. 16 dürfen wir vorausblicken, weil er ebenso wie V. 14 eine Begründung zu V. 15 enthält, also sachlich mit V. 14 auf einer Linie liegen wird. Der Inhalt des V. 15 ist dem Apostel als das durch V. 14 wie durch V. 16f. zu Beweisende natürlich die Hauptsache. Das dürfen wir nicht vergessen, wenn uns auch aus anderen Gründen die Beweisführung dafür wertvoller und wichtiger ist. Für die Erkenntnis der Stimmung, in welcher der Apostel den Brief schrieb, ist V. 15 von allergrößtem Wert. Augenscheinlich will er das Mißtrauen und den Verdacht zerstreuen, als wage er es überhaupt erst gar nicht, in der Welthauptstadt sich sehen und hören zu lassen, und als schiebe er aus diesem Grunde die Reise nach Rom immer wieder hinaus. Zu diesem Behufe weist er in V. 14 auf den Geltungsbereich seiner apostolischen Berufspflicht hin, und in V. 16ff. ebenso, nur in objektiverer Wendung, auf den Geltungsbereich des Evangeliums: beides unter dem Gesichtspunkt, daß er sich durchaus nicht scheue oder gar schäme, auch zu ihnen zu kommen und unter ihnen zu wirken. Jenen Zweifeln gegenüber würde der bloße Hinweis darauf nichts verlangen, daß er, wie allen Heiden, so auch ihnen verpflichtet sei; denn sie nahmen ihren Ausgangspunkt offensichtlich davon, daß es doch ein ander Ding sei, in der Welthauptstadt, dem Zentrum der Bildung und Wissenschaft, mit dem schlichten Evangelium aufzutreten, als irgendwo in einer Provinzialstadt. Deshalb hat Paulus in dieser doppelten Zweiteilung die Römer sicherlich den Hellenen und den Weisen zugerechnet. Für die erste Zweiteilung gibt selbst JÜLICHER zu, daß der Apostel sie jedenfalls nicht zu den Barbaren habe rechnen wollen, wenn er doch in griechischer Sprache an sie schrieb. Denn *βάρβαρος* bezeichnete zwar früher den Nichthellenen, lediglich in nationalem Unterschied von den Hellenen, später aber, etwa von der Zeit des Augustus ab, alle, die nicht in griechischer Sprache und Bildung zu Hause waren. Dann darf JÜLICHER es aber auch nicht eine an den Text künstlich herangebrachte Frage nennen, ob in der zweiten Zweiteilung die Römer den Weisen oder Unverständigen zugezählt werden müssen. Sicher begreift Paulus sie hier unter die Kategorie der *σοφοί*, so gewiß als *Έλληνες* und *σοφοί* nach Ausweis von 1 Kor. 1, 20ff. synonyme Begriffe sind. V. 14 hat deshalb den Sinn, daß der Apostel auch Leuten mit griechischer Bildung und Weisheit, wie es die Römer sind, sich verpflichtet fühlt. So schließt sich auch V. 15 verständlich an. Denn der Satz: „weil in Rom Weise und Unweise, Barbaren und Hellenen beisammen sind und ich mich allen diesen

Kategorien verpflichtet fühle, bin ich bereit, auch nach Rom zu kommen“, wäre just ebenso trivial, wie wenn man *ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* mit ZAHN übersetzte: *unter den übrigen Völkern der Welt* und den Apostel sagen ließe: „weil ihr zu den Völkern der Welt zählt, deshalb zieht es mich in der Ausführung meiner Lebensaufgabe auch zu euch ebenso hin, wie zu den übrigen Völkern der Welt“. — Trotz der Einrede von LIETZMANN wird man auf Grund von Röm. 8, 12; 15, 27 berechtigt sein, in *ὀφειλέτης εἰμι* den Gedanken ausgesprochen zu finden, daß der Apostel sich verpflichtet fühle und bereit sei, in treuer Erfüllung seiner apostolischen Berufsaufgabe gleichsam eine unendliche Dankesschuld abzutragen. ZAHN verbindet (im Anschluß an KLOSTERMANN *Korrekturen zum Römerbrief*, S. 4ff.) V. 14 eng mit den letzten Worten von V. 13, in welchen er die mit *καθώς* eingeleiteten Worte von dem Absichtssatze loslöst: *damit ich auch unter euch einige Frucht haben möchte gemäß dem, daß ich auch unter den übrigen Völkern sowohl Hellenen als Barbaren, Gebildeten wie Ungebildeten, Schuldner bin*. Für die Absicht des Apostels, auch in Rom wenigstens einige Menschen für den Glauben zu gewinnen, sei ihm maßgebend das Bewußtsein seiner Verpflichtung gegenüber allen, in bezug auf den Grad ihrer Bildung voneinander verschiedenen Klassen der Bevölkerung an allen Orten, wohin Gott ihn gelangen lasse. Über die unerträgliche Trivialität einer derartigen Begründung der Sehnsucht des Apostels, auch nach Rom zu kommen und dort tätig zu sein, haben wir bereits gesprochen. Der mit *καθώς* eingeführte Satz läßt sich aber, wenn man den ganzen V. 14 mit in ihn hineinbezieht, überhaupt nicht als maßgebende Analogie zu *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ* begreifen, sondern nur zu dem Hauptsatz *πολλάκις προεθέμην κτλ.* Die augenscheinlich beabsichtigte Parallele zwischen *ἐν ὑμῖν* und *ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*, die durch die Stellung des *καὶ ἐν ὑμῖν* hinter *καρπὸν σχῶ* noch deutlicher wird, sichert nun aber den mit *καθώς* eingeleiteten Worten ihre ausschließliche Beziehung zum Finalsatz: kurz, der *καθώς*-Satz verträgt die Verbindung mit V. 14 nicht. Seine Bedeutung als Partikel der maßgebenden Analogie muß *καθώς* freilich behalten, auch wenn man *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* auf die Heidenvölker und nicht, wie ZAHN, auf alle Völker der Welt überhaupt deutet. Und es ist weiterhin auch durchaus nicht bedenklich, in dem *καθώς*-Satze das *ἔσχον* aus dem vorigen zu ergänzen. Eine Übertreibung des Erfolges, den der Apostel sich damit in bezug auf die übrigen Völker zuschreiben wollte, liegt darin schon darum nicht, weil man mit dem *ἔσχον* in Gedanken zugleich das bescheiden gehaltene *τινὰ καρπὸν* aus dem vorigen ergänzen darf. Und wenn ZAHN endlich meint, V. 14 könne nicht als neuer Satz asyn-

detisch folgen, weil dann die Frage unbeantwortet bliebe, wie Hellenen und Barbaren, Gelehrte und Unverständige sich zu den λοιπὰ ἔθνη verhalten, so entgegnen wir: Zu dieser Fragestellung haben wir überhaupt keinen Anlaß. Die doppelte Zweiteilung in V. 14 nimmt keinerlei Rücksicht auf die λοιπὰ ἔθνη, sondern lediglich auf die Verhältnisse in Rom und auf gewisse Zweifel in betreff seines Kommens nach Rom, die dem Apostel zu Ohren gekommen sein müssen, und die er unter allen Umständen entkräften möchte.

V. 15. Hier werden die Worte τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον von den meisten neueren Auslegern zusammengezogen, wobei κατὰ, wie öfter in der hellenistischen Sprache, als Umschreibung des Genitiv aufgefaßt und πρόθυμον mit προθυμία gleichgesetzt wird, so daß das Ganze etwa so viel wäre wie ἡ ἐμὴ προθυμία; und die Mehrzahl dieser Ausleger nimmt dann οὕτως im Sinne von *unter diesen Umständen*. ΖΑΗΝ dagegen faßt οὕτως gleichsam als Prädikat auf: *nicht bloß vorhanden ist meine Bereitwilligkeit und nicht bloß ein seit langem gehegtes Verlangen* (V. 11. 12), *sondern sie ist so, wie es in V. 14 beschrieben ist, zu beurteilen als begründet im Bewußtsein meiner Berufspflicht*. Einen prägnanteren Sinn gibt es jedoch, wenn man τὸ κατ' ἐμὲ für sich nimmt = quod in me est (BLASS, § 42, 2; vgl. τὸ κατὰ σάρκα 9, 5): *unter diesen Umständen ist, wenigstens soweit es auf mich persönlich ankommt, Bereitwilligkeit vorhanden*. Ein ἐστίν ist bei dieser, wie bei allen anderen Deutungen zu ergänzen. Die von uns befürwortete Deutung findet ihre Stütze in der von uns wiederholt klargelegten Stimmung und Tendenz des ganzen Abschnittes, besonders des V. 13. — In V. 15 spricht der Apostel nun unmißverständlich von einer Evangelisationsarbeit an ihnen selbst, den Mitgliedern der römischen Gemeinde. ΖΑΗΝ sieht sich auch hier gezwungen, den Worten ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ einen gleichsam rein lokalen Sinn abzugewinnen: bei ihnen in Rom weilend, wolle der Apostel Mission treiben, aber selbstverständlich nicht an der Gemeinde, sondern an der großen Masse der ungläubigen Bevölkerung. Da aber das unzweideutige ὑμῖν sich dieser Fassung nicht gut fügen will, gibt er auch hier wieder der durch D dg min und vielleicht auch G bezeugten Lesart ἐν ὑμῖν den Vorzug, wofür er bei keinem Textkritiker Gegenliebe finden wird.

Ertrag der Einleitung für die Bestimmung des Briefzweckes. Bedeutsam ist zunächst der rückhaltlos anerkennende Ton, in welchem sich der Apostel über den Glaubensstand der Römer ausspricht. Denn wenn auch die eigentümliche Selbstkorrektur in V. 12 durch begreifliche Vorsicht und Zurückhaltung einer von ihm nicht

gegründeten Gemeinde gegenüber veranlaßt sein mag, so genügt der Hinweis darauf doch keineswegs zur Erklärung der letzten und nach dem vorangehenden ἐν ἀλλήλοις völlig unerwarteten, plerophorischen Worte ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. Das macht durchaus den Eindruck einer spontanen Anerkennung ihres Glaubensstandes, die dem Apostel aus dem Herzen kommt. Zwar kann der Zweck des Briefes nicht in der Absicht des Apostels gipfeln, die Leser erst mit der Art seines Glaubens bekannt oder für die Annahme desselben reif zu machen. Vollends unverständlich sind die Worte, wenn „die römischen Christen in ihrer Mehrheit jüdischer Herkunft waren und daher auch nicht von vornherein als Freunde der Heidenmission, wie Paulus sie betrieb, behandelt werden konnten“ (ZAHN). Von Zweifeln und Mißtrauen in dieser Beziehung ist den Worten auch nicht das Geringste abzuspüren. Dagegen legt die eidliche Beteuerung in V. 9, die bestätigende Wiederaufnahme von V. 9. 10 in V. 11, das dringliche οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν in V. 13, der in Parenthese eingeflochtene Hinweis auf die äußeren Verhältnisse, die ihn an der Ausführung seines Planes verhindert haben, und das durch dieselbe Erwägung hervorgerufene τὸ κατ' ἐμέ in V. 15 immer wieder die Vermutung nahe, daß es ein Hauptanliegen des Apostels bei der Abfassung seines Briefes gewesen sei, Bedenken, die in dieser Hinsicht bereits laut geworden waren oder leicht entstehen konnten, von vornherein kräftig zu begegnen und sie als völlig unbegründet hinzustellen. Aus der Verzögerung seines Kommens sollen sie ja nicht etwa den Schluß ziehen, daß er kein Interesse für sie und keine Sehnsucht nach ihnen habe, und noch weniger den Schluß, daß er sich scheue oder gar schäme, unter den gebildeten und weisen Leuten in der Welthauptstadt mit seinem schlichten Evangelium aufzutreten. Darin liegt auch gewiß ein Hauptanlaß für unseren Brief, daß der Apostel angesichts der ihm auf seiner Reise nach Jerusalem, zu der er sich soeben anschickt, drohenden Gefahren, es für notwendig hielt, derartige Zweifel und Bedenken wenigstens durch ein Schreiben an die römische Gemeinde zu zerstreuen. Sie sollen es erfahren, daß er ohne alles Wenn und Aber auch sie, die hellenisch gebildeten und weisen Leute in Rom in den Pflichtenkreis seiner Berufarbeit einbezieht, und daß das Evangelium von der Gnade Gottes und vom Glauben, wie er es verkündigt, auch ihnen und ihnen erst recht gilt. So formt sich ihm im Zusammenhang mit der Abwehr jener Zweifel und Bedenken unter der Hand das Thema seines Briefes. — Ob Mißtrauen und Verdächtigungen der beschriebenen Art im Schoße der Gemeinde selbst entstanden waren, oder ob diese böse Saat von außen her in die Gemeinde hinein ausgestreut war, läßt sich

schwer entscheiden. Aber es will mir doch wahrscheinlich dünken, daß wir im Hintergrund dieser angelegentlichen Beteuerungen, wenn auch zunächst noch in unbestimmten Umrissen, wieder den Schatten von Leuten auftauchen sehen dürfen, die in irgendwelcher Weise in Rom gegen den Apostel Stimmung zu machen versucht haben. Und der Vergleich mit der Stimmung von V. 1—7, wie der analogen Verhältnisse in 1 Thess., lassen uns vermuten, daß der Apostel auch hier wieder eine Verteidigungsstellung gegen jüdische Gegner einzunehmen gezwungen ist, die bei den Römern für solche Verdächtigungen Gehör zu finden suchten. Wenn wir Stimmung, Anlaß und Absicht unseres Schreibens im Lichte dieser konkreten Lage der Verhältnisse sehen, so gewinnen wir zugleich den einzig brauchbaren Schlüssel zur Erklärung des Rätsels, vor das uns die Worte *Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι* in V. 16 stellen.

Thema des Briefes (1, 16. 17).

V. 16. Allen unberechtigten Zweifeln und Vermutungen, die durch die Verzögerung seines Kommens nach Rom vielleicht genährt sein möchten, begegnet der Apostel mit dem freudigen Bekenntnis, daß er sich des Evangeliums nicht zu schämen brauche. Denn es erschöpft sich nicht in leeren Worten, sondern beweist sich als wirksame Kraft. Und diese Kraft verdankt es nicht menschlichem Wollen und Können, sondern Gott selbst, von dem es stammt. Auch Ziel und Erfolg verleihen ihm einen einzigartigen Wert: es verspricht und wirkt nichts Geringeres, als Errettung vom Verderben und macht diese allein von der Leistung des Glaubens abhängig, der mit menschlichem Verdienst und menschlichen Vorzügen nichts zu tun hat, ja zu diesen Dingen in schroffem Gegensatz steht. Und niemand, wer es auch sei, und was er auch an Leistungen und Vorzügen aufweisen zu können vermeint, wird seine Wirkungskraft auf etwas anderes als auf die Leistung des Glaubens hin an sich erfahren. Auch Gerechtigkeitsstreben und Weisheitsbesitz, deren sich der Jude und der gebildete Hellene rühmt, weit entfernt, die Teilnahme an den segensreichen Wirkungen dieses Evangeliums zu fördern oder zu gewährleisten, erschweren und gefährden sie vielmehr. Darum tritt das Evangelium mit seiner Glaubensforderung auch an Juden und Hellenen, und zwar an beide in ganz gleicher Weise, besonders dringlich heran. V. 17. Denn das Evangelium ist von Gott nun einmal nach Wesen und Inhalt auf Glauben und nur auf Glauben angelegt. In ihm wird dem

Menschen durch göttliche Offenbarung die Kunde von einer neuen Gerechtigkeit Gottes entgegengebracht, die ihren Urteilspruch über die Menschen nicht mehr von Gesetz und Gesetzeswerken, sondern allein vom Glauben abhängig machen will. Und es liegt in der Art dieser neuen Offenbarung begründet, daß sie eben diesen Glauben, der hinfort nach Gottes Willen die Voraussetzung für die Betätigung seiner gerechtsprechenden Gerechtigkeit sein soll, fordert, und was sie fordert, auch zu wirken den Willen und die Kraft hat. So haben also Rechtfertigung, Errettung und Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft Gottes ausschließlich im Glauben ihren Grund, wie ja schon im A.T. vorausgesehen und vorausverkündigt worden ist, nach Ausweis des Schriftwortes (Hab. 2, 4): „Der auf Grund Glaubens Gerechtsprochene wird Leben haben.“

BGg Tert. geben den Text des V. 16 ohne *πρῶτον*. LACHMANN, W-H klammern es in ihren Ausgaben ein, und TREG. liest es nur am Rande. Auch MARCION hat den Text ohne *πρῶτον* gelesen. ZAHN hatte früher (Gesch. d. neut. Kan. I, 369; II, 515) die Ansicht ausgesprochen, daß MARCION diesen Defekt bereits vorgefunden habe (vgl. auch NESTLE, 2. Aufl., S. 245), in seinem Kommentar legt er dagegen, und zwar mit Recht, die Tilgung MARCION selbst zur Last, „dem die darin enthaltene Bevorzugung der Juden und Hellenen nach seiner Denkweise ein unerträglicher Gedanke war“. Wenigstens bedingungsweise nimmt LIETZMANN die Möglichkeit der Interpolation des *πρῶτον* aus 2, 9. 10 an. Aber seine Echtheit an unserer Stelle ist nicht zu bezweifeln. Allerdings scheint mir die Weglassung weniger auf Gedankenlosigkeit (WEISS) als darauf zu beruhen, daß es schwer deutbar war und bei der üblichen Deutung mit Recht anstößig erschien. Bei 2, 9. 10 kommen diese Gründe nicht in Frage; deshalb wurde es dort ohne Bedenken im Texte belassen.

Wenn wir den Inhalt dieser beiden Verse „das Thema des Briefes“ nennen, so meinen wir nicht, daß der Apostel selbst sie auch als solches empfunden und formuliert habe; vielmehr ganz unwillkürlich wird er in der Begründung des V. 15 (nicht des V. 14 über V. 15 hinweg; LIETZMANN) auf eine Aussage über Inhalt und Wesen des Evangeliums geführt, die man als Thema des Briefes werten kann. Als formell und inhaltlich zutreffendes Thema zunächst jedenfalls für den ersten Hauptteil, der mit 5, 10 abschließt. Aber auch für die beiden folgenden Teile geben die Verse den leitenden religiösen Grundgedanken von der „Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil“ ab. — Die Aussage gibt sich als Begründung der Bereitwilligkeit des Apostels, auch vor den hellenisch gebildeten und weisen Leuten in Rom zu predigen. Wir erwarten also, daß er am Evangelium diejenigen Seiten hervorheben wird, die ihm Leuten dieses Schlages gegenüber Sicherheit des Auftretens und zuversichtliche Freudigkeit des Wirkens geben. Diesen Maßstab der Beurteilung dürfen wir schon

auf das Wort *δύναμις* anwenden, nicht weil es sonderlich betont wäre (ZAHN), sondern um seiner Wortbedeutung willen, die in einer Aussage über das Evangelium schon an sich einen Gegensatz bedeutet. Daß das Evangelium in schlichtem Gewand einhergeht und allen Schmuck philosophischen und rhetorischen Beiwerks verschmäht, könnte ein Anlaß zum *ἐπαισχύνεσθαι* sein. Aber dieser scheinbare Mangel wird tausendfältig dadurch aufgehoben, daß es gewaltige Kraftwirkungen ausübt, wie es der Apostel in seinem Berufswirken immer wieder hat erfahren dürfen; und das, obwohl oder vielmehr gerade weil es mit menschlicher Weisheit unverworren bleibt (vgl. 1 Kor. 1, 18f.; 2, 1—5). Und diese Kraft hat mit der Kraft, wie sie Menschen besitzen und entfalten können, nichts gemein; Gotteskraft tritt hier in die Erscheinung, die alle Weisheit und Kraft der Menschen zuschanden macht (1 Kor. 1, 19. 20. 25). *θεοῦ* ist also gen. poss. Dem entspricht es nun aber auch, daß dieses Evangelium als Gotteskraft unter völligem Verzicht auf die Mithilfe von Kraft und Können, von Witz und Weisheit der Menschen seine Wirkungen bei den Menschen ausübt, ihnen die *σωτηρία* zu beschaffen. Das Substantivum wie das entsprechende Verbum bezeichnen im Profangriechischen *Errettung aus schwerer Not oder Lebensgefahr, Bewahrung vor dem Untergang, Erhaltung des Lebens auch in schwerer Krankheit*. Auf geistig-religiöses Gebiet übertragen werden die Worte also ebenfalls ihren wesentlich negativen Sinn beibehalten und weniger den positiven Gedanken der Teilnahme am Heil als den negativen der Errettung vom Verderben, zumal vom definitiven Verderben im künftigen Gericht aussprechen (5, 9. 10; 1 Kor. 3, 15; 5, 5; 2 Kor. 2, 15 und sonst). — *ζωή* ist freilich, wie V. 17 zeigt, die selbstverständliche positive Kehrseite der *σωτηρία*. Aber nicht ohne Absicht hat der Apostel hier zunächst das Wort *σωτηρία* verwendet. Er denkt dabei vor allem an die Rettungsbedürftigkeit der Menschen, und zwar aller Menschen ohne Ausnahme, also auch der Menschen, die im Besitz von Bildung und Weisheit sind.

JOH. WEISS hat im Anschluß an DIETERICH (Mithrasliturgie, S. 46 f.) gemeint, die Wendung *δύναμις εἰς σωτηρίαν* werde uns in ihrer ganzen Tiefe erst verständlich, seitdem wir wissen, daß *δύναμις* eine Anweisung zur Genesung („Rezept“) oder zur Erlangung religiöser Offenbarung bedeuten könne, zumal da *σωτηρία* auch Ausdruck für Errettung aus schwerer Krankheit sei (vgl. *Beitr. z. Verständnis des Römerbr.: Ztschr. f. ev. Religionsunterr. XX, Heft 1; die Aufgaben der neutestamentl. Wiss. in der Gegenw.*, S. 24). So verlockend die Verwertung dieser Parallele ist, so unzutreffend ist sie. Was *δύναμις* bei Paulus bedeutet, ist aus 1 Kor. 2, 3—5 und aus dem Gegensatz, in den es dort gestellt ist, und nicht aus anderweitigen außerbiblischen und außerschristlichen Analogien zu erheben.

Im Lichte der Worte εἰς σωτηρίαν sind nun weiterhin die Schlußworte παντὶ τῷ πιστεύοντι zu betrachten, denen in der ganzen Aussage der Hauptton zukommt; und zwar gilt das in erster Linie nicht von παντί, sondern von πιστεύοντι. So wird es durch den Blick auf das vorige, zumal auf V. 14 gefordert und nicht minder durch die Fortsetzung der Begründung in V. 17; denn hier ist der dreimal wiederkehrende Begriff des Glaubens der leitende Hauptbegriff, der dann weiterhin auch die Aussage des V. 17 mit dem Schriftzitat zusammenschließt. Von den meisten Auslegern wird dieser auf πιστεύοντι liegende Akzent übersehen, und der Ton ausschließlich auf παντί gelegt, dessen Absicht und Wirkung durch die nachfolgende Apposition noch verstärkt werde, kurz: man meint, der Gedanke der Universalität des Heils sei hier ausschlaggebend. Dabei läuft eine Verkenntung und Entwertung des paulinischen Glaubensbegriffes mit unter, der sich nicht in der Bedeutung „Glauben schenken“ erschöpft, sondern als wesentliches Moment „das Heilstrauen“ in sich schließt; und das bedeutet nach Paulus das Verzichten auf alle eigene Kraft und Weisheit. Glauben in diesem Sinne zu fordern liegt nicht „im Wesen jeder Botschaft, und weil jeder Botschaft, deshalb auch der Gottesbotschaft“ (ZAHN), sondern Glauben in diesem Sinne für die versprochenen Wirkungen vorauszusetzen, ist eine Eigentümlichkeit gerade dieser Botschaft, und ὑπακοή πίστεως zu wirken nennt der Apostel deshalb in V. 5 seine eigentliche Berufsaufgabe. Die Wendung besagt also, daß jeder ohne Ausnahme die Errettung, die er nötig hat, nur unter Voraussetzung der Glaubensleistung an sich erfahren werde. Gerade das flößt dem Apostel Mut und Vertrauen ein zu einer Wirksamkeit auch unter Gebildeten und weisen Leuten, daß die heilsamen Wirkungen des Evangeliums, deren doch niemand entraten kann, sich nicht mit Hilfe menschlicher Tüchtigkeit und Weisheit vollziehen, sondern durch Glauben, der völligen Verzicht auf diese Dinge bedeutet. Versteht man πιστεύοντι in diesem Vollsinn des Wortes, so liegt in ihm die eigentliche Wucht der Aussage. παντί ist dagegen verhältnismäßig unbetont und kann keineswegs den positiven Gedanken von der Universalität des Heiles enthalten, sondern nur den mehr negativen Gedanken, daß das Evangelium die Forderung des Glaubens, die ihm eigentümlich ist, auch nicht einem einzigen Menschen erläßt. Dieses Urteil überträgt sich ganz von selbst auf den angefügten appositionellen Dativ Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι. — Ἑλλήνι hier anders zu verstehen als in V. 14, konnte der Apostel seinen Lesern nicht zumuten. Es ist also auch hier „der gebildete Hellene“ im Unterschied vom βάρβαρος (ZAHN) und nicht „Bezeich-

nung aller Nichtjuden“ (WEISS). Die beiden Dative sind also keine Umschreibung der gesamten Menschheit; es fehlen ja die *βάρβαροι* und *ἀνόητοι*. Eben darum darf diese Apposition auch nicht als Umschreibung und Verstärkung des *παντί* aus dem vorigen empfunden werden. Vielmehr lediglich unter dem Gesichtspunkt der *σοφία* wird der Hellenen hier durch *τέ* — *καί* dem Juden ebenmäßig an die Seite gestellt (vgl. 1 Kor. 1, 20ff.). Auch vom Juden ist hier nicht im volklichen Sinne geredet, sondern in dem mehr qualifizierenden Sinne als von dem Typus eines Menschen, der etwas vor anderen vorauszuhaben vermeint; und der Apostel will, indem er den ausschließlichen Ton auf das *πιστεύειν* legt, eben dies deutlich machen, daß der vermeintliche Vorzug des Juden ebenso wie die Weisheit des Hellenen, im Lichte des Evangeliums beurteilt, völlig wertlos sei, sobald die *σωτηρία* in Frage stehe. Auch für den Juden und für den gebildeten Griechen gilt, wenn er anders unter die heilsamen Wirkungen des Evangeliums treten will, die Forderung des Glaubens, und zwar, wie *τέ* — *καί* besagt, für beide in völlig gleicher Weise. — Aber wie? Dieselbe Forderung stellt das Evangelium doch auch an die *βάρβαροι* und *ἀνόητοι*! Eben deshalb läßt der Apostel es nicht bei einem *Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἑλληνι* bewenden, sondern fügt ein *πρῶτον* ein, was bei unserer Deutung nicht als ein überflüssiger oder gar störender, sondern als ein geradezu notwendiger Bestandteil der Aussage empfunden wird. Es bringt zum Ausdruck, daß die Forderung des Glaubens wohl an jeden Menschen ohne Ausnahme, aber in allererster Linie und mit ganz besonderem Nachdruck an den Juden und gebildeten Hellenen herantrete. *πρῶτον* ist also auf beide durch *τέ* — *καί* eng miteinander verbundene und voneinander unabtrennbare Dative zu beziehen und nicht auf *Ἰουδαίῳ* allein (vgl. Act. 26, 20, wo *πρῶτον* zwei mit *τέ* — *καί* verbundene Ortsangaben gemeinsam heraushebt und anderen Ortsangaben gegenüberstellt. Eine bezüglich der Stellung des *πρῶτον* noch genauer zutreffende Parallele führt ZAHN aus Eus. eclog. proph. III, 26 an: *αὐτῷ τε πρότερον τῷ λαῷ καὶ τοῖς τὴν πόλιν ἐνοικοῦσι πολίταις* *ἔπειτα δὲ καὶ τῷ ναῷ*.

KLOSTERMANN und ZAHN haben die Notwendigkeit, *πρῶτον* zu den beiden Dativen zu beziehen, richtig erkannt. Im Verfolg seiner Deutung des *παντί* gibt ZAHN den Worten nun aber weiterhin den im Zusammenhang der paulinischen Anschauungswelt nicht nur singulären (LIETZMANN), sondern geradezu unerträglichen Sinn: daß diesen beiden Gruppen von Menschen auf dem Gebiete der Mission eine tatsächliche Priorität gebühre. Dem Apostel habe bisher noch die Gelegenheit gefehlt, an *βάρβαροι* und *ἀνόητοι* solche Erfahrungen von der Wirkung des Evangeliums zu machen, wie sie in V. 16 als Tat-

sache der Gegenwart ausgesprochen werde. Das steht im grellsten Widerspruch zu 1 Kor. 1, 26ff. Im übrigen würde die Apposition in dieser Fassung auch übel angebracht sein neben dem Gedanken der universalen Geltung des Heils, den ΖΑΗΝ dem παντί unterlegte. Für die Frage nach der Erlangung des Heils gibt es nach paulinischer Anschauung kein *πρῶτον*, wie man es auch immer fassen möge. Deshalb müssen wir auch die landläufige Anschauung, wonach *πρῶτον* sich auf Ἰουδαίῳ allein beziehen und die Prärogative Israels zum Ausdruck bringen soll, zurückweisen. Schön sprachlich ist diese Deutung bedenklich. Nach KÜHNER-GERTH (II § 522, 2) drücken τέ — καί aus, daß das erste und das durch καί hinzugefügte zweite Glied in einer innigen und notwendigen Verbindung miteinander stehen, so daß, was von dem einen gesagt wird, in genau derselben Art und in genau demselben Grade auch vom anderen gilt. *πρῶτον* würde nun aber bei jener Deutung in demselben Atemzuge besagen, daß die Aussage von dem ersten Gliede in hervorragendem Maße gelte. Und was soll das sachlich bedeuten? Vom Grade der Wirkung des Evangeliums kann es nicht verstanden werden; denn verschiedene Grade dieser Wirkung gibt es nicht. Von der Zeit kann es ebensowenig verstanden werden; dem würden die tatsächlichen Verhältnisse widersprechen. Bleibt also die Deutung auf die größere Sicherheit, die der Jude in seinen Heilsverheißungen besitzt: auf die heilsgeschichtliche Prärogative Israels. Das ist in der Tat die übliche Deutung. Dann ist jedoch das Ἰουδαίῳ τε *πρῶτον* im Organismus der ganzen Aussage ein Fremdkörper; LIETZMANN nennt es mit Recht „eine faktisch wertlose Konzession an das auserwählte Volk Gottes“; und bei JÜLICHER heißt es: „Diese Vorrechte werden bloß erwähnt, um in dem Ozean des ‚für jeden Glaubenden‘ auf ewig zu verschwinden“. Aber das „für jeden Glaubenden“ geht ja schon voraus, und damit wären diese Vorrechte zum Verschwinden auf ewig bereits verurteilt gewesen, bevor sie erwähnt wurden. Wozu dann noch die Erwähnung? Diese Frage gewinnt an Gewicht, wenn, wie JÜLICHER richtig bemerkt, Errettung, Heil „dem Glaubenden“ für Paulus ein antijüdisches Bekenntnis ist. Damit erledigt sich auch die Ansicht von FEINE, welcher meint, der Apostel strebe von vornherein dem Ziele zu, den sich selbst überhebenden heidenchristlichen Römern die Notwendigkeit der Anerkennung gewisser Privilegien Israels nachzuweisen, und er gebe zu dem Ende zu verstehen, daß man sich des Ev. auch nicht wegen seines Zusammenhanges mit der Religion des Judentums zu schämen brauche. Beweis: er beziehe in V. 17 das Stichwort zur Charakterisierung des Christentums, die Gerechtigkeit, aus dem A. T. Als ob

der Apostel sich hier und in V. 17 zum Anwalt des Judentums aufwerfen wollte! Das Recht ist vielmehr auf JÜLICHERS Seite, wenn er diese Aussage als antijüdisches Bekenntnis ansieht; denn der Apostel benutzt ja jenes Stichwort aus dem A. T. in der schon vom A. T. hergestellten Verbindung mit ἐκ πίστεως, wodurch das jüdische Frömmigkeitsideal ein für allemal beseitigt ist. Was soll inmitten dieses antijüdischen Bekenntnisses eine Hervorhebung der Rechte Israels im Verlauf der Heilsgeschichte? Nein, auch das Ἰουδαῖοι τε πρῶτον ist im gleichen Sinne antijüdisch gemeint, und πρῶτον spricht weder von einer zeitlichen Priorität noch von einer sachlichen Prärogative in bezug auf die Heilserlangung, sondern einzig und allein von dem höheren Grad der Heilsbedürftigkeit. Nur unter diesem Gesichtspunkt können die selbstgerechten Juden und die weisheitsstolzen Hellenen durch τέ — καί ganz ebenmäßig gleichsam zu einer Einheit miteinander verbunden und anderen Kategorien der Menschheit gegenübergestellt werden.

ZAHN schließt seine Erörterungen zu V. 16, um zu V. 17 überzuleiten, mit der Bemerkung: „Nicht diese zusätzliche Näherbestimmung des παντί τῷ πιστεύοντι, welche bis zu dem Punkte, wo sie zum zweiten und dritten Mal wiederkehrt (2, 9. 10), keinerlei Ausführung oder auch nur Berücksichtigung findet, sondern die Hauptaussage selbst in ihrer vollen Allgemeinheit wird durch V. 17 begründet“. So muß man sich in der Tat bei ZAHNS Auffassung der zusätzlichen Bestimmung und auch bei ihrer landläufigen Deutung entscheiden. Aber gerade durch diese Konsequenz werden jene Deutungen erheblich belastet, ja unmöglich gemacht. Denn wenn die Worte in 2, 9. 10 in einer zusammenfassenden Überschau über die gesamten Ausführungen von 1, 18 ab wiederkehren, so haben sie dem Apostel auch inzwischen im Sinne gelegen. Das gilt in erster Linie von V. 17. Jede Auslegung der Worte, die es notwendig macht, bei der Erklärung der in V. 17 gegebenen Begründung völlig von ihnen abzusehen, spricht, meine ich, sich selbst das Urteil. Bei unserer Erklärung ist die Apposition nicht eine im Zusammenhang bedeutungslose Auseinanderlegung des παντί, sondern ordnet sich dem Hauptbegriff πιστεύοντι unter und fügt sich damit dem Ganzen als ein bedeutsames Glied organisch ein, das der Apostel sowohl bei der Begründung in V. 17 als bei der von 1, 18 ab folgenden Erörterung durchaus im Auge behalten hat.

V. 17. Von unschätzbarem methodischem Wert für die Auslegung dieses Verses sind zwei Beobachtungen: 1) V. 18 gibt eine Begründung des V. 16 e contrario, die dem V. 17 genau parallel läuft, und die auch formell ebenso aufgebaut ist wie V. 17. 2) Nachdem 1, 18 durch die

Ausführungen in 1, 19—3, 20 seine nähere Erläuterung gefunden hat, kehrt der Apostel in 3, 21—26 zu dem Gedanken von 1, 16. 17 zurück. Diese Verse des 3. Kap. dürfen also gleichsam als ein von dem Apostel selbst gelieferter, authentischer Kommentar zu 1, 16. 17 angesehen werden. Auch das ἀποκαλύπτεται unserer Stelle hat seine Parallele an dem πεφανέρωται in 3, 21. Es handelt sich also um die Enthüllung einer Erkenntnis oder einer Wahrheit, die durch eine im Evangelium enthaltene Kunde vermittelt wird. Ohne das Ev. würde diese Wahrheit ein den Menschen unzulängliches und unbekanntes Geheimnis geblieben sein und noch bleiben. Aber wo immer Ev. verkündigt wird, findet eine Enthüllung des Geheimnisses statt. Das Präs. der allgemeinen Aussage will also nichts anderes besagen als das Perf. in 3, 21, welches nach griechischem Sprachgebrauch die in der Gegenwart fortdauernde Wirkung des φανεροῦσθαι in sich schließt. 3, 21 zeigt aber auch, daß die Enthüllung an keine andere Bedingung gebunden ist als an die Tatsache der Verkündigung des Ev. Die Kundmachung geht allgemein und objektiv vor sich. Durch die von fast allen Kommentaren vollzogene Verbindung von ἐκ πίστεως mit ἀποκαλύπτεται wird der Aussage nun aber die Wendung gegeben, die sicher nicht im Sinne des Apostels ist: daß die Enthüllung, die das Ev. bringen wolle, nur bei dem Gläubigen zustande komme. Bei dieser Deutung wird angenommen, daß Glaube bei den Menschen, denen der Inhalt des Ev. kund werden soll, bereits vorhanden sei. Und unmittelbar daneben soll der Apostel aussagen, daß diese unter Voraussetzung bereits vorhandenen Glaubens eintretende Enthüllung doch auch wiederum keinen anderen Zweck habe als denselben Glauben zu wirken, der schon die Vorbedingung der Enthüllung war. Der logische und sachliche Widersinn dieses Satzes wird durch erbauliche Wendungen, wie: „Über den Glauben kommt der Mensch dem Ev. gegenüber in diesem Leben nicht hinaus“ (ZAHN) oder: „So ist also die Gerechtigkeit nach vorwärts wie nach rückwärts vom Glauben umgeben“ (JÜLICHER) nur verdeckt, nicht aufgehoben. Verständlich wäre der Satz nur, wenn πίστις an erster Stelle eine niedere und an zweiter eine höhere Art von Glauben bedeuten könnte, und wenn man behaupten dürfte, daß auf dem Doppelsinn des Begriffes πίστις bei Paulus der Nerv des Gedankens beruhe: πίστις im Sinne gläubiger Annahme des Evangeliums werde vorausgesetzt, πίστις im Sinne des Heilsvertrauens solle gewirkt werden (WEISS). Aber es ist mit Händen zu greifen, daß gerade auf der Einheit und Einheitlichkeit des Begriffes πίστις in V. 16 und 17 die Folgerichtigkeit und Kraft der Beweisführung beruht. Nimmt das ἐκ πίστεως des Zitates (17b) ohne

Zweifel das *πιστεύοντι* des V. 16 wieder auf, so kann in dem Satz, der die Brücke zwischen jenen beiden bildet (17a), von einer Doppeldeutigkeit des Begriffes, von welcher geradezu das Verständnis der Aussage abhängen soll, nimmermehr die Rede sein. Von seinen römischen Lesern konnte der Apostel billigerweise nicht erwarten, daß sie ohne weiteres eine derartige Differenzierung des Glaubensbegriffes vollziehen würden. Im übrigen ist nach 10, 17 die *πίστις* auch im Sinne der gläubigen Annahme nicht Voraussetzung, sondern Wirkung der Botschaft. Von anderen Auslegern ist *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* deshalb gleichsam formelhaft genommen, etwa wie *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* 2 Kor. 3, 18; vgl. 2 Kor. 2, 16 (LIETZMANN). Diese Deutung wäre nur angängig, wenn der Mensch, in welchem sich diese stetig vorwärtsschreitende Bewegung abspielt, Subjekt des Satzes wäre (vgl. ZAHN). In Verbindung mit der Aussage unserer Stelle hat die Formel keinen Sinn.

Ganz unzweideutig ist nun aber jedenfalls durch *εἰς πίστιν* zum Ausdruck gebracht, daß die im Evangelium stattfindende Enthüllung Glauben wirken will. Daher müssen wir im Subjekt des Satzes eine Charakteristik des Evangeliums und seines Inhalts erwarten, die über diese beabsichtigte Folge seiner Enthüllung keinen Zweifel übrig läßt; kurz, das Subjekt des Satzes wird den Gedanken enthalten müssen, daß das Evangelium mit der Forderung des Glaubens an den Menschen herantritt, und zwar eben des Glaubens, den es wirken will. Demnach wird *ἐκ πίστεως* nicht mit *ἀποκαλύπτεται* zu verbinden sein, sondern mit dem Subjekt *δικαιοσύνη θεοῦ*, und so einen Bestandteil dessen bilden, was dem Menschen im Ev. objektiv entgegengebracht wird. Durch das Zitat aus Hab. 2, 4, in welchem *ἐκ πίστεως* unbedingt aufs engste mit *δίκαιος* zusammengeschlossen werden muß, findet diese Vermutung eine kräftige Unterstützung. Die Worte geben sich dann allerdings als eine weder im Begriff *δικαιοσύνη* noch auch im Begriff *δικ. θεοῦ* an sich bereits enthaltene Näherbestimmung, und *δικ. θεοῦ* wird dadurch zu einem Begriff gestempelt, der einer gleichsam attributiv angefügten Ergänzung im Sinne dieser Näherbestimmung bedürftig ist, wenn anders ihre Enthüllung instande sein soll, Glauben zu wirken. Aber auch das hat ja seine Parallele in der 3, 21 vorgenommenen Gegenüberstellung einer *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ* und einer *δικ. θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησ. Χρ.* Und wenn 3, 21ff. sichtlich eine Wiederaufnahme unserer Verse sind, so werden wir das Recht und die Pflicht haben, die Verbindung von *ἐκ πίστεως* mit *δικαιοσύνη θεοῦ* auch hier schon zu versuchen.

Aber ist denn *δικαιοσύνη θεοῦ* ein ergänzungsbedürftiger Begriff? Er ist es nicht, wenn man den Ausdruck, wie es gewöhnlich geschieht, im Sinne einer gottgewirkten Eigenschaft der Menschen faßt; und er ist es erst recht nicht, wenn man es deutet als die den Menschen mangelnde, von Gott für sie hergestellte und von Gott ihnen zugedachte Eigenschaft der Gerechtigkeit, die an Jesus ihren ersten Träger und Inhaber hatte, wobei also die *δικ. θεοῦ* als Inhalt des Evangeliums geradenwegs mit der Person Jesu identifiziert wird (so ZAHN). Bei dieser Deutung wird *θεοῦ* als gen. auct. genommen; und bei beiden Deutungen hat *θεοῦ* einen sehr starken Ton, der die Voranstellung des Genitivs erwarten lassen würde. Das würde sich aber wiederum mit der völligen Tonlosigkeit desselben Genitivs in der gleichen Verbindung 3, 21 nicht in Einklang bringen lassen. ZAHN führt für seine Deutung vor allem 1 Kor. 1, 30 an und verweist daneben auf Gal. 3, 13; Phil. 1, 21; Kol. 1, 27; 2 Kor. 5, 21. Aber den fundamentalen Unterschied zwischen allen diesen Stellen und der vorliegenden hat er unbeachtet gelassen: daß nämlich der Apostel an allen jenen Stellen Christum ganz deutlich nennt als den, von dem die Aussage gelte. Hier dagegen würde der Leser schwerlich von sich aus auf diese Deutung verfallen. Grammatisch und sachlich möglich ist dagegen jedenfalls die erstgenannte Deutung, für die man sich auf den Wortlaut des Zitates (17b) berufen kann (so besonders WEISS), aber nicht auf Phil. 3, 9 und noch weniger auf Röm. 10, 3. Denn in der Phil.-Stelle ist nicht, wie hier, von dem objektiven Inhalt des Evangeliums die Rede, sondern von dem gegenwärtigen persönlichen Besitz des Apostels, und deshalb darf man das dort gebrauchte *ἐκ θεοῦ* nicht als authentische Interpretation des einfachen *θεοῦ* ansehen. Und daß in der Gegenüberstellung der Begriffe Röm. 10, 3 *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη* nicht die gottgewirkte und nunmehr den Menschen eignende Gerechtigkeit sein kann, geht aus dem Schlußsatz *τῇ δικ. τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν* hervor. Dadurch bekommt die Gerechtigkeit Gottes den Charakter einer dem Menschen objektiv gegenüberstehenden Norm, von der das Evangelium Kunde gibt und die mit der Forderung des Glaubens an den Menschen herantritt. Das Gleiche ist über die Formel an unserer Stelle zu sagen; und eben dies erschwert die Deutung von der menschlichen Gerechtigkeit erheblich. Gegen beide Auslegungen aber legt immer wieder das *ἐκ πλῆτους* Protest ein, weil sie beide für diese Worte keine, auch nur einigermaßen annehmbare Erklärung zu geben imstande sind.

Ergänzungsbedürftig dagegen ist *δικ. θεοῦ*, wenn der Gen. als gen. poss. gefaßt wird, der Ausdruck also von der Gerechtigkeit als einer

Eigenschaft Gottes selbst redet. Denn Gerechtigkeit, genauer: „*normales Verhalten*“, ist zwar eine unveräußerliche, aber keineswegs eine in ihren Äußerungen sich stets gleichbleibende Eigenschaft Gottes. In ihrer Betätigung wandelt sie sich ab, je nach der verschiedenen Art der Norm, die Gott sich für sein Tun setzt. Das ist nun aber die beglückende Botschaft des Evangeliums, daß Gott für sein Urteil über die Menschen von der alten Norm, dem *νόμος τῶν ἔργων* absehen will, und daß er eine neue Norm aufgestellt hat, den *νόμος πίστεως* (3, 27). Hinfort ist er gerecht, wenn er dieser neuen Norm entsprechend handelt und das Handeln der Menschen beurteilt. Im Evangelium wird uns die frohe Kunde gebracht von dieser *χωρὶς νόμον δικαιοσύνη θεοῦ*, *δικ. δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησ. Χρ.*, oder wie es hier heißt, von einer *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως*. Und die Schuld der Juden, die in 10, 3 dahin beschrieben wird, daß sie *τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν*, kann deshalb 9, 31 dahin bestimmt werden, daß sie von sich aus einem *νόμος δικαιοσύνης οὐκ ἐκ πίστεως*, *ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* Geltung zu verschaffen oder die Geltung zu erhalten suchten. *Sie ordneten sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unter* ist also gleichbedeutend mit: *sie ordneten sich dem von Gott aufgestellten νόμος πίστεως nicht unter*.

So fordert also *δικ. θεοῦ* die Ergänzung durch *ἐκ πίστεως*. Damit erledigen sich von selbst die Einwürfe, daß man doch nicht von einer Mehrheit von Gerechtigkeiten als verschiedener Eigenschaften Gottes sprechen könne, und daß die Gerechtigkeit Gottes als Eigenschaft Gottes bereits vor der durch das Evangelium erfolgten Offenbarung vorhanden und bekannt gewesen sei. — Daß aber die Kunde von der *δικαιοσ. θεοῦ ἐκ πίστεως*, oder was dasselbe ist: von dem neuen *νόμος πίστεως* den Zweck verfolgt, eben diesen Glauben, der für die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes als einer gerechtsprechenden Gerechtigkeit hinfort nach Gottes Willen die alleinige Voraussetzung bilden soll, nun auch bei Menschen zu wirken, und daß sie, wie nichts anderes, auch geeignet ist, diese Wirkung hervorzurufen, leuchtet von selbst ein. So bekommen wir sowohl für *ἐκ πίστεως* als für *εἰς πίστιν* eine durchsichtige Deutung, ohne in dem Begriff *πίστις* eine Differenzierung vornehmen zu müssen. Vielmehr auf der Identität des Begriffes hier und dort liegt der Nerv der Aussage, und vor allem: der Begriff bekommt erst durch diese Deutung den ihm im Zusammenhang mit dem vorigen und mit dem folgenden gebührenden Hauptton innerhalb der Gesamtaussage. — Als Gegengrund von scheinbarem Gewicht könnte nur etwa die Stellung des *ἐκ πίστεως* nach *ἀποκαλύπτεται* in Frage kommen; indessen offenbar mit Absicht hat der

Apostel die beiden Bestimmungen ἐκ πίστεως und εἰς πίστιν nebeneinandergestellt, nicht nur um des Wohlklanges willen, sondern auch im Interesse einer wirksamen Hervorhebung des Begriffes πίστις, auf dem der Hauptton ruht.

Wir fassen also θεοῦ, wie es doch auch an sich zweifellos das Nächstliegende ist, als gen. poss., und δικαιοσύνη θεοῦ dementsprechend als eine Eigenschaft Gottes selbst auf (vgl. HÄRING δικ. θ. bei Pls).

Einen starken Halt hat diese Auslegung an ὁργή θεοῦ in V. 18, das unserem Begriff parallel läuft, und an 3, 21—26, wo bei der kettenartigen Verbindung der Sätze δικ. θεοῦ in V. 21 von den Lesern unter keinen Umständen anders gedeutet werden konnte, als in V. 25, und wo der Apostel selbst in V. 26 die authentische Auslegung des Ausdrucks gibt, indem er εἰς ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ umschreibt mit den Worten: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Eine inhaltlich so bestimmte δικ. θεοῦ trägt die Gewähr ihrer Wirkungen in sich selbst, d. h. sie wird sich selbstverständlich als gerechtsprechende, und so Gerechtigkeit bei den Menschen schaffende Gerechtigkeit Gottes bewähren. Ihre Kundmachung im Evangelium ist also der beste Beweis für die in V. 16 ausgesprochene Wahrheit; und zwar ein vollauf genügender Beweis. Denn daß, wo die Herstellung der Gerechtigkeit der Menschen durch die Betätigung dieser nach neuer Norm urteilenden Gerechtigkeit Gottes gewährleistet wird, auch Errettung und Teilnahme am Leben verbürgt ist, versteht sich von selbst. Gerechtigkeit, Errettung und Leben sind Korrelatbegriffe: Errettung und Leben gibt es nicht ohne Gerechtigkeit; wo aber Gerechtigkeit ist, da ist selbstverständlich auch Errettung und Leben.

Daraus folgt: 1) daß das mit καθάπερ γέγραπται angefügte Schriftwort aus Hab. 2, 4 den Charakter eines Schriftbeleges für die soeben ausgesprochene Wahrheit hat und nicht angefügt ist, weil 17a für sich als Beweis für V. 16 nicht genügte und erst durch das Schriftwort zu vollem Abschluß käme (so WEISS und die meist. Ausl.); 2) daß in dem Schriftwort der Hauptton nicht auf ζήσεται ruht, sondern auf dem Begriff, der allein 17b an 17a bindet, wie er bereits das Bindeglied zwischen 17a und 16 bildete: auf dem Begriff des Glaubens; 3) daß ἐκ πίστεως mit δίκαιος und nicht mit ζήσεται zu verbinden ist. Wenn einer δίκαιος ist, fragt man nicht erst, was ihm Leben verschaffe. Die Antwort würde ja immer nur lauten können: selbstverständlich das δίκαιον εἶναι. Wohl aber ist es eine brennende Frage, was den Menschen die Gerechtigkeit beschaffe, die zu Errettung und Leben führt. Diese Frage beantwortet 17a, und mit ihr

in erster Linie hat es demnach auch der dafür gegebene Schriftbeweis zu tun. Theoretisch denkbar ist ja auch eine Gerechtigkeit nach dem Gesetz. Aber wie da der Spruch lautet, zeigt 10, 5 und 2, 13. Wir verbinden *ἐκ πίστεως* also aufs engste mit *δίκαιος*. — ZAHN wendet dagegen ein: 1) das sei durch die Wortstellung verwehrt; 2) das sei im Zusammenhang der prophetischen Stelle nicht angezeigt; 3) das sei von Paulus bisher in keiner Weise vorbereitet. Den letzten dieser drei Einwände können wir nach der von uns gegebenen Auslegung von 16 und 17a als erledigt ansehen. Zu dem zweiten ist zu bemerken, daß Paulus das Wort weder genau nach dem Urtext zitiert, wo es heißt: *Der Gerechte wird auf Grund seines Festhaltens* (sc. an der Gerechtigkeit) *leben*, noch nach der LXX, wo die Worte lauten: *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται* (vgl. Hebr. 10, 38). Er zitiert augenscheinlich im Anschluß an die LXX; aber an unserer Stelle ebenso wie Gal. 3, 11 mit Auslassung des *μου* hinter *δίκαιος*. Vielleicht hat schon in seiner Vorlage das *μου* gefehlt; denn wenn er sogar das *δέ* der Schriftsteller mit aufnimmt, scheint er die Absicht gehabt zu haben, ganz wörtlich zu zitieren. In diesem Fall darf der Wortlaut der Hab.-Stelle bei den LXX nicht als Argument gegen die Verbindung des *ἐκ πίστεως* mit *δίκαιος* benutzt werden. Oder der Apostel hat das *μου* absichtlich ausgelassen; dann hat er es aber sicher getan, um jene Verbindung zu ermöglichen. Durch Gal. 3, 11 wird aber auch der erste Einwand ZAHNS erledigt, daß diese Verbindung die Wortfolge *ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος* fordere. Denn hier erscheint das Wort aus Hab. 2, 4 als Schriftbeweis für den Satz: *ὅτι ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ θεῶν, ὁλόν*. Dieser Beweis wird durch das Schriftwort aber nur erbracht, wenn in ihm der im Gesetz begründeten Gerechtigkeit eine anders begründete Gerechtigkeit gegenübergestellt wird, d. h. wenn *ἐκ πίστεως* mit *δίκαιος* verbunden wird. Der Apostel hat also das Gefühl gehabt, daß zur Verdeutlichung der Verbindung von *ἐκ πίστεως* mit *δίκαιος* eine Abänderung der ursprünglichen Wortfolge des Zitates nicht erforderlich sei. Jene Gal.-Stelle liefert endlich den Beweis dafür, daß *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως* in Wiederaufnahme des *δικαιοῦται* im Sinne von *ὁ δικαιούμενος* oder *δεδικαιωμένος ἐκ πίστεως* zu deuten und daher zu übertragen ist: *Der auf Grund Glaubens durch göttliches Urteil gerecht Gesprochene*. Dann aber kann dieses *δίκαιος ἐκ πίστεως* nicht als Hauptgrund dafür angeführt werden, daß *δικαιοσύνη θεοῦ* in 17a nicht die gerechtsprechende Gerechtigkeit Gottes, sondern die durch Gott gewirkte Gerechtigkeit der Menschen bedeute (so bes. WEISS). *δίκαιος ἐκ πίστεως* verhält sich bei richtiger Deutung vielmehr durchaus neutral zu der Frage, in

welchem Sinne *δικαιοσύνη θεοῦ* zu verstehen sei; es läßt uns also für dessen Deutung völlig freie Hand.

Der Römerbrief im Lichte des Briefthemas. Was mag wohl den Apostel bewogen haben, dem *Ἑλληνι πρωτον*, das man im Anschluß an das vorige allein erwartet, ein *Ἰουδαίῳ* mit *τέ — καί* ebenmäßig anzufügen? Sind ihm die beiden Hauptrepräsentanten menschlicher Selbstherrlichkeit unwillkürlich nebeneinander vor Augen getreten? Das wäre denkbar, wenn das *Ἰουδαίῳ* im Briefe keinerlei weitere Spuren hinterließe. Große Partien des Briefes stellen sich nun aber geradezu als Auseinandersetzungen mit Einwürfen dar, die immer wieder auf den Ton gestimmt sind, daß der Apostel die Vorzüge des jüdischen Volkes nicht genügend werte. Deshalb stellt er es hier gleich von vornherein grundsätzlich fest, daß alle Vorzüge und Prärogativen Israels nichts bedeuten, wenn Rechtfertigung und Errettung in Frage stehen. Im Gegenteil: gerade an die Juden mit ihrer satten Selbstgerechtigkeit, wie an die Hellenen mit ihrem stolzen Weisheitsdünkel tritt das Evangelium mit seiner Glaubensforderung besonders dringlich heran. — Aber was veranlaßt den Apostel, in einem Briefe an die heidenchristlichen Römer so nachdrücklich zu betonen, daß der Jude mit den Hellenen in dieser Frage ganz gleich zu beurteilen sei? Und was veranlaßt ihn, den Inhalt des Evangeliums mit Worten zu charakterisieren, deren Vollsinn nur geborenen Juden zugänglich war? Aus der antithetischen Formulierung erwuchs ihm, wenn er sie anders auf Heiden anwenden wollte, ja obendrein die Aufgabe, für die Heiden ebenfalls die Geltung eines *νόμος τῶν ἔργων* schon für ihre heidnische Vergangenheit aufzuweisen und ihre Werke als *ἔργα τοῦ νόμου* zu charakterisieren. Und die Rede von der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* verpflichtete ihn weiterhin, auch für den neuen Heilsweg die Geltung eines *νόμος* aufzuweisen, ohne den ein *δίκαιον εἶναι*, ein *δικαιοῦσθαι* und eine *δικαιοσύνη θεοῦ* nun einmal nicht zu denken sind. In der Tat bewegt sich der Apostel im ersten Teil des Briefes in diesen, den Juden geläufigen Begriffskategorien, die sich insgesamt um den Gedanken des *νόμος* gruppieren. Das hat nur in Gal. seine Parallele; und das kommt schon äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß das Wort *νόμος* in diesen beiden Briefen zusammen etwa hundertmal vorkommt, in allen übrigen Briefen zusammen nur 13mal, und beispielsweise im 1 und 2 Thess. und 2 Kor. überhaupt nicht. Deshalb ist es fraglich, ob es genügt, hier auf ein rein subjektives Bedürfnis des Apostels zu reflektieren, der sich lediglich gedrungen gefühlt habe, den Ertrag

seines soeben mit der judenchristlichen Agitation ausgefochtenen Kampfes auf einen abschließenden Ausdruck zu bringen und sich auf diese Weise gleichsam selbst innerlich davon zu befreien. Es scheint vielmehr, als habe er mit jenem *Ἰουδαίῳ πρῶτον* wie mit diesen Formulierungen auf ein volles Verständnis der römischen Leser rechnen dürfen, und als seien ihnen die Ansprüche der Juden und ihre Einwürfe gegen das paulin. Ev. nicht unbekannt geblieben. Denn es geht doch nicht wohl an, alle diese teils bestimmt formulierten, teils deutlich zwischen den Zeilen zu lesenden Einwürfe, mit denen der Apostel sich im Laufe des Briefes auseinandersetzt, nur als rhetorische Einkleidungen anzusehen und ihnen so jede konkrete Beziehung auf bestimmte Verhältnisse und Bedürfnisse der römischen Gemeinde zu nehmen. Zwar in Rom selbst scheinen die Agitatoren noch nicht tätig gewesen zu sein; aber jedenfalls war Gefahr im Verzuge. Ihr rechtzeitig zu begegnen, ist ein Hauptzweck unseres Briefes. Stimmung und Haltung der ersten 15 Verse setzen sich also im Briefthema ebemäßig fort.

Erster Abschnitt (1, 18—3, 20).

Abgesehen vom Evangelium kommt nicht gerechtsprechende, sondern nur richtende und Zorn heraufführende Gerechtigkeit Gottes zur Erfahrung.

1) Thema (1, 18).

V. 18. In gegensätzlicher Parallele zu V. 17 stellt der Apostel zu weiterer Begründung der in V. 16 ausgesprochenen Wahrheit die Tatsache fest, daß abgesehen vom Evangelium überall in der Welt nicht gerechtsprechende Gerechtigkeit Gottes, Errettung und Leben, sondern nur Zorn Gottes das unausbleibliche Ende sei. Das überall in der vorchristlichen und außerchristlichen Menschenwelt herrschende Sittenverderben ist gleichsam eine Tatensprache, in der Gott selbst vom Himmel her ebenso deutlich redet wie im Evangelium und uns die Wahrheit enthüllt, daß Menschen, welche die wahre Gotteserkenntnis durch religiöse Verirrung freventlich darniederhalten, dem Zorn Gottes verfallen sind, der sich beim künftigen Endgericht in seiner ganzen Wucht über sie entladen wird.

V. 18. Unmerklich wie von den persönlichen Notizen zum Hauptthema, gleitet der Apostel von diesem zu dem Thema des ersten Unterabschnittes über. Satzbau und Ausdrucksform im einzelnen laufen dem V. 17 genau parallel. Die Aussage gibt sich zunächst als *argum. e contr.* für V. 16, bringt aber eben damit zugleich den Grundgedanken der negativen Beweisführung für jenen Satz zum Ausdruck. Um der Parallele zu V. 17 willen darf ἀποκαλύπτεται auch hier nicht von der Enthüllung des Zornes in tatsächlicher Verwirklichung desselben genommen werden, sondern von einer Enthüllung an die Menschen, durch die ihnen ein an sich verborgener Tatbestand zur Kenntnis gebracht wird. Die Enthüllung erfolgt vom Himmel her, d. h. Gott selbst ist der Enthüllende. Dieses ἀπ' οὐρανοῦ entspricht gegensätzlich dem ἐν αὐτῷ = ἐν τῷ εὐαγγελίῳ des V. 17. — Worin tritt uns nun aber diese vom Himmel her an unser Ohr tönende Kunde vom Zorne Gottes entgegen? Die Antwort darauf gibt die weitere Ausführung unseres Kapitels. Da sich 19—23 als Begründung von 18 geben, 24—28 aber wiederum als Folgerung aus 19—23, so wird 24—32 auf 18 zurückgreifen, d. h. die Tatsachen schildern, aus denen man die vom Himmel her zu uns dringende Kunde vom Zorn Gottes ablesen kann. Die dort geschilderte sittliche Degeneration in der ungläubigen Menschenwelt wird denn auch wirklich, unserer Erwartung entsprechend, durch ein dreifaches διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός als eine Tatensprache Gottes gekennzeichnet. 24—32 enthalten also noch nicht etwa die vollinhaltliche Umschreibung des Zornes Gottes selbst, sondern nur die Kunde, daß Gott Zorn verhängen will, ebenso wie uns im Evangelium die Kunde entgegengetragen wird, daß Gott gerechtsprechen will. „Zorn Gottes“ ist und bleibt, wie σωτηρία in V. 16, ein eschatologischer Begriff. Seine vollinhaltliche, tatsächliche Auswirkung wird erst im künftigen Gericht erfolgen (2, 6). — In den Schlußworten wird die Schuld der Menschen kurz und bündig beschrieben. Von dem ersten Wortpaar kehrt ἀδικία noch einmal wieder. Wir werden deshalb vermuten dürfen, daß durch den Gen. ἀνθρώπων κτλ. das Wesen der ἀσέβεια umschrieben werden soll als das Gebaren von Menschen, die sich ein κατέχειν τὴν ἀλήθειαν zuschulden kommen lassen. — κατέχειν nicht: *besitzen* (LIPSIUS, KLOSTERMANN), sondern: *etwas festhalten, gefangenhalten*, so daß es sich nicht frei bewegen und entfalten kann; ἐν ist also rein lokal zu fassen. Bei der landläufigen Deutung der ἀδικία in sittlichem Sinne würde sich der Gedanke ergeben, daß ihre Irreligiosität auf ihre Immoralität als ihre Ursache zurückgeführt werden müsse. Aber in der Irreligiosität besteht ja nach 19—23 ihre Verschuldung; und ἀδικία

in sittlichem Sinne wird von V. 24 ab als göttliche Strafe, also als Folge dieser Verschuldung aufgefaßt, kann also füglich nicht gleichzeitig als ihre Ursache angesehen werden. Indessen *ἀδικία* darf ebensowenig mit *unsittliche Gesinnung* oder *unsittlicher Lebenswandel* übersetzt werden, wie *δικαιοσύνη* mit *sittliches Verhalten*. Die lexikalisch allein begründete Übersetzung für die beiden Worte ist: *Normalität* und *Abnormität*, *Abweichen von der geltenden Norm*, wie die Anwendung der Worte auf Gottes Verhalten 3, 5 und 9, 14 zeigt. Als Norm für die Menschen kommt selbstverständlich der göttliche Wille in Betracht, und *ἀδικία* bedeutet Verletzung der gottgewollten sittlichen Ordnung, wenn der sittlich fordernde Wille Gottes die Norm ist; so V. 29. Hier dagegen tritt die geoffenbarte göttliche Wahrheit in religiösem Sinne als Norm den Menschen gegenüber, und *ἀδικία* bedeutet hier *das Abweichen von dem Wege, auf den sie Gott mit der Offenbarung seiner Wahrheit gewiesen hatte*. So allein entspricht es auch der in V. 19—23 folgenden Ausführung über die Urschuld der Heiden, in der das Niederhalten der Wahrheit und die Vertauschung der Wahrheit mit der Lüge in keiner Weise mit unsittlichem Wesen der Menschen in ursächliche Beziehung gesetzt wird.

In merkwürdig allgemein gehaltener Wendung redet der Apostel hier von *ἄνθρωποι*. Daher ein begreiflicher Streit unter den Auslegern, ob er damit die Juden oder die Heiden meine, oder die Juden und Heiden zusammen, oder gar nur „gottlose und ungerechte Menschen, die überall auf Erden zerstreut, mit Frommen und Gerechten untermischt, zu finden seien“. Die letzte, von ZAHN vertretene Auffassung müssen wir a limine zurückweisen; denn dann würde der Satz nicht besagen, was er nach Absicht des Apostels besagen soll, daß abgesehen vom Ev. in der ganzen Welt nichts anderes als Zorn Gottes zur Erfahrung komme. Daß der Apostel mit der gesamten folgenden Schilderung, auch mit V. 23. 25. 28 (geg. ZAHN) die Heiden in allererster Linie treffen wollte, scheint mir unbestreitbar zu sein. Das allgemeine *ἄνθρωποι* hat jedoch wahrscheinlich darin seinen Grund, daß der Apostel hier zwar gegenwärtige Verhältnisse schildert, die religiösen Motive aber, die er dabei in Betracht zieht, der Uroffenbarung entnimmt und damit sich und die Leser in eine Zeit zurückversetzt, wo es noch nicht Juden und Heiden, sondern nur Menschen schlechthin gab. Bei der Verwertung dieses Gesichtspunktes für die Zeichnung von Sünde, Schuld und Unentschuldbarkeit der außerchristlichen Menschheit in der Gegenwart ergab sich weiterhin jedoch ganz von selbst, daß die Zeichnung die charakteristischen Züge des Heidentums annahm. Aber die der Uroffenbarung entnommenen

religiösen Motive und die daraus abgeleiteten Tatsachen der Urteilsfähigkeit und Unentschuldbarkeit bestehen für den Juden, wenn dieser auch noch andere und höhere religiöse Antriebe kennt und besitzt, selbstverständlich ebenso zu Recht. Sie gelten also *Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἑλληνι*. So kann es uns nicht wundernehmen, daß der Apostel 2, 9. 10, ohne inzwischen noch anderweitige religiös-verbindliche und wirksame Motive genannt zu haben, das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι* wiederaufnimmt. Er hat es dauernd im Auge behalten und zwar, wie das *φάσχοντες εἶναι σοφοί* des V. 22 ausweist, unter bewußter Berücksichtigung der verengerten Bedeutung, die der Begriff *Ἑλλην* in V. 14 und 17 hatte.

Wenn wir also in V. 19—32 die in der Heidenwelt der Gegenwart herrschenden Zustände geschildert finden, so will das in dem Sinne verstanden werden, daß die Heiden als die reinsten Repräsentanten der unter dem Einfluß der Uroffenbarung stehenden außerchristlichen Menschheit überhaupt in Frage kommen.

2) Verantwortlichkeit und Schuld der Menschen vor Gott (1, 19—2, 1).

a) Die von Gott aller Welt zugänglich gemachten religiösen Antriebe zu wahrer Gotteserkenntnis (V. 19. 20).

V. 19. Gottlosigkeit und Verletzung der gottgewollten religiösen Ordnungen bei den Menschen ziehen unweigerlich Gottes Zorn nach sich; denn sie stellen sich als ein unentschuldbares Verhalten der Menschen dar. Gott seinerseits hat nämlich in der Tat alles getan, um ihnen eine richtige Erkenntnis dessen, was von ihm erkennbar ist, zu ermöglichen. V. 20. Er hat sich den Menschen in den Werken der Schöpfung geoffenbart, und er hat ihnen zugleich ein Organ des Verständnisses für diese Offenbarung verliehen, indem er ihnen die Augen der Vernunft gab, mit denen sie einen tiefen Einblick in Wesen und Bedeutung der Schöpfung zu tun vermögen, so daß sie wohl befähigt sind zu erkennen, wie hinter dem Geschöpf der Schöpfer steht mit seiner göttlichen Allmacht und Majestät. Denn sie sollten nach Gottes Willen unentschuldbar sein für den Fall, daß sie sich der geoffenbarten Wahrheit bewußt verschließen würden.

V. 19. Zorn Gottes setzt nicht nur Sünde, sondern auch Schuld, und Schuld setzt Verantwortlichkeit und Unentschuldbarkeit voraus.

Wollte der Apostel also den Beweis liefern, daß die ἀσέβεια καὶ ἀδικία der Menschen unweigerlich den Zorn Gottes nach sich ziehe, so mußte er vor allem ihre Unentschuldbarkeit dartun. Darum bilden in der folgenden Ausführung die Worte εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους den Höhepunkt; und dieser Gedanke kehrt denn auch in der zusammenfassenden Schlußfolgerung aus 1, 19—32 in 2, 1 wieder. Hauptzweck des Abschnittes ist also nicht eine Schilderung des Zorngerichtes Gottes über die Heiden, sondern der Nachweis ihrer Unentschuldbarkeit (vgl. POHLENZ: *Vom Zorne Gottes*, 1909, S. 11, A. 1). — Die Übersetzung: *das von Gott Bekannte* (LIPSIUS), die allerdings den neutestamentlichen Sprachgebrauch für sich hat, würde, um die Aussage verständlich zu machen, eine sehr starke Betonung des ἐν αὐτοῖς verlangen, die unzulässig ist, weil in dem Begründungssatz nur von der Tatsache der an sie ergangenen Offenbarung, nicht aber von einer besonderen Art der Offenbarung in ihrem Herzen die Rede ist. Es ist also in der der Profangräzität geläufigen Bedeutung *das von Gott Erkennbare* zu nehmen und ἐν αὐτοῖς ist um des folgenden νοούμενα willen = *in animis eorum*. In dem Begründungssatz ist das vorangestellte und betonte ὁ θεός soviel als: *Gott selbst (hat es ihnen geoffenbart)*. — Die Verwertung des neutr. sing. eines Adj. mit dem folgenden Gen. nach Art eines Abstraktums ist eine Eigentümlichkeit des paulinischen Briefstils (vgl. 2, 4; 1 Kor. 1, 25; 2 Kor. 4, 17; 8, 8 und sonst).

V. 20. τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ darf nicht übersetzt werden: *etwas von Gottes unsichtbarem Wesen* (JÜLICHER), auch nicht: *was unsichtbar an Gott ist* (LIPSIUS), sondern: *die unsichtbaren Eigenschaften Gottes*. Das Prädikat καθορᾶται soll, zumal in der verstärkten Form des Kompos. (ἀπ. λεγ.) nach Absicht des Apostels als Oxymoron wirken, das in dem Dat. instr. τοῖς ποιήμασιν und in dem Partiz. νοούμενα seine Lösung findet. νοεῖν spricht nur von dem geistigen Erkennen vermöge des νοῦς, das Moment der sinnlichen Wahrnehmung tritt hier ganz in den Hintergrund. ἀπὸ κρίσεως κόσμον, eine reine Zeitbestimmung, gehört zu καθορᾶται und hat nach seiner Stellung einen starken Ton. — Die appositionelle Umschreibung der ἀόρατα τοῦ θεοῦ ist stilistisch ungelenk an den fertigen Satz angehängt. Der Apostel wollte nicht unterlassen, jenen umfassenden Begriff durch diese Apposition auf diejenigen Eigenschaften Gottes einzuschränken, die der Erkenntnis des menschlichen νοῦς gerade durch die Betrachtung der Schöpfungswerke zugänglich werden. Deshalb hat der Apostel θειότης, das *die göttliche Qualität* bezeichnet im Unterschied vom θεότης, dem *göttlichen Sein*, auch sicherlich nicht als *die ganze Fülle aller nur denkbaren göttlichen Eigenschaften* verstanden wissen

wollen (WEISS, LIPSIUS), sondern als das spezifisch Göttliche an Gott im Gegensatz zu allem kreatürlichen Sein; also entweder *die Geistigkeit* (ZAHN) oder noch besser *die Erhabenheit und Majestät* Gottes. Die *δύναμις* und *θειότης* zusammengenommen würden dann etwa das ergeben, was in V. 23 die *δόξα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ* heißt. *ἀίδιος* gehört wahrscheinlich ebenso wie *αὐτοῦ* zu beiden Substantiven. — Den Schlußworten des Verses muß der finale Sinn unbedingt belassen werden. Die Anschauung, daß die Unentschuldbarkeit der Heiden eine von Gott mit voller Absicht herbeigeführte Tatsache sei, zeugt von demselben lebendigen und kräftigen Gottesbewußtsein des Apostels, wie das dreimalige *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* in V. 24. 26. 28. Die Übersetzung: *so daß sie unentschuldig sind* (so schon Luther; vgl. JÜLICHER, LIETZMANN, STAGE) bedeutet eine unnötige und unerlaubte Abschwächung des Gedankens.

b) Die Schuld der Menschenwelt (V. 21—23).

V. 21. Was Gott bezweckte, das hat sich verwirklicht: Die Menschen sind unentschuld bare Sünder geworden und dem Zorn Gottes verfallen. Denn obwohl sie die Fähigkeit hatten, Gott zu erkennen, und obwohl es bei ihnen zu einer Erkenntnis des wahren Wesens Gottes auch wirklich gekommen war, haben sie diesem einen, wahren Gott doch nicht den gebührenden Preis und Dank abgestattet, sondern haben ihren natürlich-menschlichen Erwägungen nachgegeben und sind den eitlen Götzen nachgelaufen, und so ging ihrem Herzen über ihrem Unverstand auch die Erleuchtung und Wegweisung durch das Licht der göttlichen Offenbarung verloren. **V. 22. 23.** Sie taten sich auf ihre Weisheit etwas zugute und wurden darüber zu Toren; ja sie gingen in ihrer Torheit so weit, daß sie an die Stelle der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes etwas einsetzten und göttlich verehrten, was sie sich der Gestalt vergänglicher, menschlicher Wesen, oder gar der Gestalt von Vögeln, vierfüßigen Tieren und kriechendem Gewürm ähnlich dachten, und was sie eben deshalb unter der Gestalt dieser vergänglichen Lebewesen abbilden zu können meinten.

V. 21. Die Begründung gilt den letzten Worten des V. 20, die den Hauptton hatten. Was nach diesen Worten göttliche Absicht an den Menschen war, wird hier als wirklich eingetreten vorausgesetzt. 21—23 wollen nachweisen, daß das Verhalten der Menschen bewußtes Abweichen von der ihnen durch Gott äußerlich und auch innerlich zugänglich gemachten, wahren Gotteserkenntnis gewesen ist und deshalb als Schuld gewertet werden muß. Diese Verse sind also eine

authentische Erklärung des Apostels darüber, was er unter dem *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* verstanden wissen wollte. *διότι* führt, wie schon V. 19, einen Realgrund ein: was der Apostel im folgenden schildert, sind in der Heidenwelt vorliegende Tatsachen. *γρόντες τὸν θεόν* ist Wiederaufnahme von V. 19. 20, aber mit der Wendung, daß den Menschen hier nicht nur die Fähigkeit, sondern auch der wirkliche Besitz wahrer Gotteserkenntnis zugesprochen wird. Hinter der Form einer Schilderung der Entstehung des Heidentums birgt sich die Absicht, Tatsachen und Vorgänge zu beschreiben, die sich noch gegenwärtig in der Menschenwelt immerwährend wiederholen (vgl. die Verwertung der Sündenfallgeschichte in Kap. 7). Die alte Geschichte vollzieht sich in jeder Generation, und in der gegenwärtigen Generation bei jedem einzelnen Glied der Heidenwelt immer von neuem. Mit den Aoristen aber versetzt der Apostel sich und die Leser zunächst in den Zeitpunkt, in welchem die Menschen einst, bei der Entstehung des Heidentums, und in welchem die Menschen der nachfolgenden Geschlechter bis in die Gegenwart hinein in Gottlosigkeit verfielen. Auch *γρόντες* ist mit dem Aor. gleichzeitig gedacht. Den mit *ἀλλά* eingeführten positiven Aussagen möchte ZAHN, seiner Deutung von *ἀδικία* entsprechend, begreiflicherwise eine sittliche Wendung zu geben versuchen: sind die Menschen in ihren Erwägungen kraftlos und nichtig geworden, „so kommt es zu unsittlichen Willensentscheidungen und Handlungen“, „es steigen im Herzen böse Gelüste und arge Gedanken auf und drängen zu unsittlichen Taten“ (vgl. GODET, BECK). Aber augenscheinlich reden sämtliche Aussagen bis zum Schluß von V. 23 von religiösen Verirrungen. Die eine große Schuld der Heiden ist der Abfall vom wahren Gott zum Frevel des Götzendienstes. Deshalb werden wir auch *ματαιοῦσθαι*, das nur hier im N. T. vorkommt, an alttestamentlichen Aussagen orientieren müssen, wo speziell die Götzen *μάταια* heißen, und wo die Hingabe an sie deshalb ein *ματαιοῦσθαι* genannt wird; vgl. Jerem. 2, 5: *ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαιῶν καὶ ἐματαιώθησαν*. Dem entsprechend sind auch die *διαλογισμοί* *Erwägungen*, die sie über Gott und Gottesverehrung anstellen. Die Folgeerscheinung davon war, daß ihr unverständiges Herz verfinstert wurde. Das neue Moment liegt in *ἐσκοτίσθη*; denn mit *ἀσύνετος* wird die in falscher Richtung sich bewegende Betätigung ihres *νοῦς* bei ihren *διαλογισμοί*, wovon soeben die Rede war, lediglich wiederaufgenommen: *und so kam es, daß es in ihrem Herzen, das sich so unverständig gezeigt hatte, finster wurde*. *καρδία* aber tritt für *νοῦς* ein, weil es sich nicht bloß um die durch *ἐματαιώθησαν* beschriebene theoretische Verirrung, sondern im

Blick auf das οὐκ ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν auch um deren praktische Folgeerscheinung in der Verehrung der Götzen handelt. Religiöses Erkennen ist Sache des νοῦς, religiöses Empfinden, Wollen und Handeln regelt sich von der καρδιά aus. Daß ihnen alle Erkenntnisfähigkeit verloren gegangen sei, ist damit also durchaus nicht gesagt.

V. 22. Diesen Vers, meint ZAHN, wiederum in Verfolg seiner Deutung des Begriffes ἀδικία in V. 18, könne man geradezu als Motto für 24—32 verwenden. Dagegen protestiert schon der Verbalbegriff ἐμωράνθησαν, aber mehr noch die Fortführung der Rede in V. 23, der mit einem einfachen καὶ angeschlossen wird und augenscheinlich eine sachliche Erläuterung jenes Verbalbegriffes geben will; und dagegen protestiert endlich die Tatsache, daß V. 24 mit seinem διό die Folgerung daraus ziehen will. Die mit φάσκοντες εἶναι σοφοί gegebene Charakteristik erinnert deutlich an das Ἑλλην aus V. 14 und 16, sowie an die Ausführungen in 1 Kor. 1, 21 ff., zeigt aber zugleich, daß der Apostel in diesem Abschnitt den Gedanken an die Juden wesentlich hat zurücktreten lassen. Auffallend wäre das nur, wenn der Brief an Judenchristen gerichtet wäre, und auffallend ebenso, wenn er mit Ἰουδαίῳ τε πρῶτον in V. 16 die heilsgeschichtliche Prärogative der Juden hätte betonen wollen. Selbstverständlich sind die σοφοί ebenso wie 1 Kor. 1 als Repräsentanten des Heidentums überhaupt zu verstehen.

V. 23. Überweltliche Herrlichkeit und Unvergänglichkeit, die Gott über alles Kreatürliche hinausheben, werden hier absichtlich als Attribute Gottes genannt, um die ganze Torheit des heidnischen Götzendienstes zu brandmarken, in welchem dafür ein ὁμοίωμα εἰκόνης irdischer, vergänglicher Lebewesen eingetauscht wird. — δόξα ist hier nicht in übertragenem Sinne: *Ehre, Verehrung* (LIPSIUS), sondern im eigentlichen Sinne: *Herrlichkeit, überweltliche Glorie*, wie sie sich den Heiden in der Schöpfung geoffenbart hatte (vgl. V. 20). — ὁμοίωμα ist „nach Wortbildung und Sprachgebrauch nicht die Eigenschaft der Gleichheit, Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit, sondern ein Gegenstand, der einem anderen gleicht, sei es, daß er demselben nachgebildet ist, also *Abbild*, sei es, daß er ihn, ehe jener hergestellt ist, im voraus bildlich darstellt, also *Modell*“ (ZAHN; vgl. Plat. Parm. 132 d: τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα). Ein angefügter Gen. kann nur von dem verstanden werden, was in dem ὁμ. sein Abbild gefunden hat, oder wofür das ὁμ. die vorbildliche Gestalt abgegeben hat. Seltsamerweise aber ist der Gen. εἰκόνης ein Synonymum von ὁμοίωμα. Das hat ZAHN veranlaßt, ihn als gen. epexeg. oder appos. zu ὁμ. zu fassen, so daß das Schluß-

ergebnis doch lautet: es handele sich hier um die Entstehung des Bilderdienstes (vgl. Hofmann, Beck, Klostermann). Aber das hätte der Apostel sicher durch ein einfaches *ἐν εἰκόνι* zum Ausdruck gebracht. Er hat es nicht getan; denn er hat nicht daran gedacht, die griechischen und ägyptischen Götterkulte, die er hier offenbar besonders im Auge hat, auf das Niveau eines bloßen Bilderdienstes herabzudrücken. Vielmehr gerade, um diesen Eindruck nicht aufkommen zu lassen, hat er *ἐν ὁμοιώματι* hinzugefügt. Im übrigen ermutigt die Art der Verwendung des Wortes 5, 14; 6, 5; 8, 3 nicht eben zu appositioneller Deutung des Gen., und noch weniger zur Annahme eines Pleonasmus, was Lietzmann nach Analogie von *μορφῆς εἰκόνας* (Dittenberger, *Or. inscr. I*, 383, 27 ff.) befürwortet. Wir übersetzen: *Das Modell für das Nachbild, zu dessen Herstellung die nachbenannten Lebewesen gleichsam als Hilfsmodelle benutzt worden sind.* Der Apostel meint, die Heiden hätten, was sie als Gottheit verehrten, nicht unter diesen Bildern dargestellt, wenn ihnen nicht als Gottheit selbst ein *ὁμοίωμα* dieser *εἰκόνες*, ein gedankliches Urbild dieser sinnlich sichtbaren Nachbilder vorgeschwebt hätte (vgl. Weiss). Keineswegs will er also den griechischen und ägyptischen Götterkulten mit diesen Worten den geistigen Charakter absprechen oder sie zum rohen Bilderdienst herabwürdigen. Ein solch ungerechtes und unrichtiges Urteil dürfen wir dem Apostel am wenigsten zutrauen, der nach 1 Kor. 8, 5 persönlich davon überzeugt war, daß die heidnischen Gottheiten wirklich existierende, übermenschliche Lebewesen seien. Aber eben dort spricht er es auch klar aus, daß es nicht überweltliche, sondern zum *κόσμος* gehörige Wesen seien, die als solche ebenso wie Menschen und Tiere, diese Hilfsmodelle der heidnischen Götterbilder, der Vergänglichkeit unterworfen sind. Anbetung und Verehrung gebührt dagegen nur dem einen, allein überweltlichen, herrlichen und unvergänglichen Gott. Und der Apostel hält es, wie jeder Israelit es getan haben würde, für einen gotteslästerlichen Frevel, wenn man wagt, die Herrlichkeit dieses unvergänglichen Gottes sich auch nur so vorzustellen, daß es möglich wäre, sie in irgendeinem gleichartigen Nachbild darzustellen. Darum wird Deut. 4, 12. 15 das Verbot, Gott unter dem Bilde irgendeines Geschöpfes zu verehren, ausdrücklich darauf gegründet, daß das Volk am Horeb ja nur die Stimme Gottes, aber kein *ὁμοίωμα* Gottes, d. h. keine Urgestalt, kein sozusagen himmlisches Modell (vgl. *τύπος* Hebr. 8, 5) gesehen habe, das etwa als vorbildliche Gestalt für Nachbilder (*εἰκόνες*) Gottes hätte dienen können. — *ἀλλάσσειν ἐν* ist doch wohl als Hebraismus zu beurteilen. Im hellenistischen Griechisch

ist diese Konstruktion nicht nachweisbar, und Soph. Ant. 945 (936) wird von ZAHN mit Recht ein nur scheinbarer Beleg dafür genannt. Für unsere Stelle ist der Entstehungsort jedenfalls Ps. 105, 20; und der Apostel verwendet ein Kompositum desselben Wortes, das ihm noch im Ohr klingt, wie es auch sonst seine Art ist, unmittelbar darauf mit derselben Konstruktion in V. 25 und mit anderer Konstruktion in V. 27.

c) Die sittliche Entartung der Menschen als göttliche Strafe für ihre religiöse Verirrung und zugleich als Anzeichen des kommenden Zornes Gottes (V. 24—32).

V. 24. Die sittliche Entartung, die der religiösen Verirrung mit geistiger Naturnotwendigkeit folgte, muß als eine von Gott über die Heiden verhängte Strafe angesehen werden; und diese Tatensprache Gottes enthält für jeden, der sie nur hören will, die Kunde, daß das Heidentum dem göttlichen Zorn verfallen ist, welcher sich dereinst im Endgericht in seiner ganzen Wucht über sie entladen wird. Gott selbst hat es gewirkt, daß die natürlichen Triebe ihres Herzens unrein wurden und sich nun auch in unsittlichem Tun äußerten. Er ließ sie dem Laster der Unzucht verfallen und so die Strafe für ihr freventliches Tun an ihren eigenen Leibern erfahren, die durch die Unzuchtsünde entehrt wurden. V. 25. Das war die gerechte Strafe dafür, daß sie den allein wahren Gott gegen die innerlich unwahren und nichtigen Götzen eintauschten und ihre religiöse und kultische Verehrung dem Geschöpf zollten unter Beiseitesetzung des Schöpfers, — der da gepriesen ist in Ewigkeit. Amen. V. 26. Für solche Verkehrung der gottgewollten religiösen Ordnung ließ Gott als Strafe auch die Verkehrung der geschöpflichen Ordnung durch schimpfliche Leidenschaften folgen. V. 27. Männer und Weiber verfielen widernatürlichem Geschlechtsverkehr und trugen in dieser sittlichen Entartung den ihrem Tun entsprechenden, vollauf verdienten Lohn ihrer Abirrung von der wahren Gotteserkenntnis zum Greuel des Götzendienstes an ihrer eigenen Person davon. V. 28—31. Und genau dementsprechend wie sie es für ihrer unwürdig hielten, sich den Besitz dauernder, wahrer Gotteserkenntnis angelegen sein zu lassen, gab Gott sie völlig hin in unwürdigem Sinn, damit sie täten, was jedes unverdorbene sittliche Urteil ungebührlich nennen muß. Schier unendlich ist das Sündenregister der Heidenwelt. V. 32. Und alle diese Dinge sind nicht bloß deshalb unentschuldigbar, weil sie als Strafe für ihre religiöse Verirrung über sie gekommen sind, sondern auch deshalb, weil sie sich dessen klar bewußt sind, daß alle Menschen, die es so treiben, nach der sitt-

lichen Rechtsordnung Gottes dem Tode verfallen sind. Besonders deutlich tritt ihre Unentschuldbarkeit darin zutage, daß sie es trotz besserer Erkenntnis nicht nur selbst so treiben, sondern sogar ihr Wohlgefallen darüber äußern, wenn andere es ebenso treiben. Denn es mag ja vielleicht sein, daß sich ihnen, wenn sie selbst im Banne ihrer sündhaften Leidenschaften stehen, jenes Bewußtsein trübt; aber wenn sie als nüchterne Beobachter das Tun und Treiben anderer anschauen, so steht ihnen das Bewußtsein um die Todeswürdigkeit solchen Treibens sicherlich klar und unverkürzt zu Gebote, und doch haben sie daran ihr Wohlgefallen.

An dem dreifachen *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* (24. 26. 28) wird die enge Zusammengehörigkeit der gesamten Ausführungen bis zum Schluß des Kapitels deutlich; das durch *διό* angezeigte logische Verhältnis des V. 24 zum vorigen überträgt sich also ohne weiteres auf den ganzen Abschnitt 24—32. Der Abschnitt will demnach von der Strafe für die in 19—23 geschilderte unentschuldbare Sünde der Heiden reden, wird also der Sache nach zu V. 18 zurückkehren. Die Überschrift über V. 24—32 darf daher nicht lauten: „Das göttliche Zorngericht über das Heidentum“ (Weiss); vom Zorngericht Gottes redet erst 2, 5. Die zusammenfassende Schlußfolgerung 2, 1 macht deutlich, daß der Apostel das, was er in erster Linie und mit besonderem Nachdruck als gottgewirkte Strafe auffassen lehrt, doch zu gleicher Zeit dem Gesichtspunkt ihrer persönlichen Verantwortung und Unentschuldbarkeit in derselben Weise unterstellt wissen will, wie 19—23. Das wird in den Kommentaren zumeist verkannt. Eine falsche Auslegung der Hauptaussage des V. 28 hat auch die Auslegung von V. 32 in Mitleidenschaft gezogen, der bei richtiger Deutung den Gedanken der Unentschuldbarkeit der Heiden aufs klarste zum Ausdruck bringt. Ihre Sünde ist ihnen persönliche Schuld; und doch ist es Gott, der Schuld auf Schuld bei ihnen häuft, um sie so reif zu machen für das kommende Zorngericht. Diesem Neben- und Ineinander göttlicher Bewirkung und menschlicher Verschuldung liegt die Wahrheit zugrunde, daß es letzten Endes doch die von Gott im Menschen angelegten psychologischen Gesetze sind, die sich hier auswirken, und die mit geistiger Naturnotwendigkeit der Irreligiosität die Immoralität folgen lassen, ohne daß dadurch im einzelnen Falle die bewußte Willensentscheidung, Verantwortlichkeit und Schuld des Menschen aufgehoben würde.

V. 24. *παρέδωκεν* darf nicht zu einem bloßen *συνεχώρησεν* oder *ἔλασεν* abgeschwächt werden. Die *ἐπιθυμῖαι τῶν καρδιῶν αὐτῶν*, die, an sich nicht sündhaft, infolge des Abfalls von Gott eine Richtung auf das Kreatürliche und damit auf das Sündhafte eingeschlagen haben, sind als vorhanden vorausgesetzt. Und es geschieht nach Gottes Willen, wenn sie sich nunmehr weiter entwickeln *εἰς ἀκαθαρσίαν*: zu sittlich befleckender Tat; wobei der Apostel doch wohl in erster Linie an die Unzuchtsünden denkt. Das legt der abhängige Gen. des Inf. nahe, der sich dem die ganze Aussage beherrschenden *παρέδωκεν* unterordnet und final zu verstehen ist. Die Unzuchtsünde hat nach des Apostels Anschauung (vgl. 1 Kor. 6, 18) am deutlichsten den Charakter der Strafe, die der Mensch am eigenen Leibe erfährt,

weil der Leib damit seiner ihm von Gott in der Schöpfung zugedachten, höheren Bestimmung verlustig geht und so entehrt wird. — In V. 24 ist ἐν αὐτοῖς, in V. 27 ἐν ἑαυτοῖς überwiegend beglaubigt, in Anpassung an den Wechsel zwischen passiver und aktiver Form des Verbums.

V. 25. Der begründende Relativsatz hängt grammatisch und sachlich fest an V. 24, wird also inhaltlich mit 19—23 auf einer Linie stehen. In der Tat kehrt hier der Grundgedanke jener Verse wieder; denn ἀλήθεια τοῦ θεοῦ wird hier nicht die geoffenbarte göttliche Wahrheit, sondern *die in Gott bestehende Wahrheit, den wahren Gott selbst* bedeuten (HOFMANN, LIETZMANN, ZAHN), den sie umtauschten gegen die Götzen, die ihrem Wesen nach nur Lug und Trug sind; vgl. ἐματαιώθησαν in V. 21 und Am. 2, 4; Jerem. 16, 19. Ein Seitenstück zu V. 23 ist der Vorwurf, daß sie des Schöpfers über dem Geschöpf vergessen. Der Vers enthält also keine neue Charakteristik der gottlosen Menschen (geg. ZAHN). — σεβάζεσθαι (in der Profangräzität nur σέβεσθαι üblich) geht auf die fromme Verehrung der Herzen, λατρεῖν auf ihre äußere Betätigung in kultischer Verehrung. — παρά, wodurch bezeichnet wird, daß etwas neben einer Sache hergeht, außer ihr bleibt und schließlich in Gegensatz zu ihr tritt, kann hier treffend übersetzt werden: *unter Beiseitesetzung des Schöpfers*. — πτίσις, obwohl möglichst allgemein zu fassen (ZAHN), schließt nach Absicht des Apostels doch wohl kaum den Heroenkult und die Kaiserverehrung in sich, sondern wird an V. 23 zu orientieren sein und andeuten, daß das, was sie als Götter verehren, dem κόσμος angehört, also kreatürlich ist. Den Gedanken an diese schändliche Entehrung Gottes sucht der Apostel nach echt jüdischer Weise durch eine Doxologie zu bannen, der in feierlicher Gebetsform ein abschließendes Amen angefügt wird.

V. 26. 27. τέ (von den meisten Textkritikern aufgenommen) ist am Anfang von V. 27 besser beglaubigt als δέ; nur WEISS nimmt letzteres auf, weil er τέ für eine Korrektur nach dem vorausgehenden τέ hält. — Kettenartig werden in diesem Abschnitt die Sätze über Schuld und Strafe miteinander verbunden, so daß V. 25 als Begründung sowohl für 24 als für 26 zu stehen kommt. V. 26 redet wieder von Wollustlastern, aber in einer gesteigerten Form. Durch πάθη wird die Leidenschaftlichkeit gekennzeichnet, die den Menschen ganz und gar in ihren Bann zieht und zu ihrem willenlosen Sklaven macht. Und was der Apostel nun schildert, ist, wie HOFMANN sich ausdrückt, nicht bloß eine Verunreinigung des Leibes, sondern eine Verkehrung der geschöpflichen Ordnung der Natur des Menschen, auf welcher seine Ehre beruht. θήλειαι und ἄρσενες sind absichtlich gewählt, weil hier lediglich

der Gesichtspunkt des Geschlechts obwaltet: *Weibsbilder und Mannsbilder* (WEISS). Die widernatürliche Wollustsünde bei den Weibern zeichnet der Apostel in taktvoller Weise nur mit wenigen Strichen, um dann bei der Schilderung der Päderastie unter den Männern ausführlicher zu verweilen, wobei er es dem Leser überläßt, die allgemein gehaltenen Wendungen des V. 26 sich aus V. 27 zu deuten. — *χοῆσις* bedeutet an beiden Stellen gleichmäßig *Geschlechtsverkehr*. — *ἀσχημοσύνη* nicht abstrakt, sondern = *opus obscenum* (LIETZMANN). — *πλάνη* bezieht ZAHN im Anschluß an Hofmann auf die Verirrung des Geschlechtstriebes und *ἀντιμισθίαν* entsprechend auf die durch solche widernatürliche Unzucht hervorgerufene Zerrüttung des Körpers. Dieser Hinweis auf rein äußere Übel fiele aus dem Rahmen des Bildes heraus, hat auch in *τοῦ ἀτιμάζεσθαι* πτλ. V. 24 keine Parallele. Und das „Empfangen“ entspricht genau dem *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός*, enthält also keine sachliche Unebenheit neben den Verben, in denen ihr schädliches „Handeln“ beschrieben wird. Wir übersetzen also: *und sie empfangen so den gebührenden Lohn*. *πλάνη* ist demnach aus 21—23 und namentlich aus 25 zu erklären, und die entwürdigenden Wollustlaster selbst sind der entsprechende und gebührende Lohn dafür, daß sie dem Schöpfer seine Ehre und Würde raubten.

V. 28. Die Äquivalenz zwischen Verschuldung und Strafe wird hier noch schlagender zum Ausdruck gebracht durch das Wortspiel: *δοκιμάζειν* — *ἀδόκιμος*. — *καθώς*, dem *οἵτινες* in V. 25 parallel, enthält wie dieses ein begründendes Moment. Nach ZAHN soll hier im Unterschied von V. 25 die frivole Gleichgültigkeit gegen Gott, ein praktischer Atheismus, gezeichnet sein, der es nicht einmal für der Mühe wert halte, Gott zum Gegenstand willentlicher und bewußter Erkenntnis zu machen. *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* wird dabei einem *ἐπιγινώσκειν* gleichgesetzt. Aber das würde einen Widerspruch gegen das *γνόντες τὸν θεόν* in V. 21 ergeben. Und gegen jene Übersetzung legt auch schon das Kompos. *ἐπίγνωσις* Protest ein, das nach 1 Kor. 13, 12 eine Steigerung des Simplex *γνώσις* bedeutet. Aber die Phrase *ἔχειν τιὰ ἐν* wird nicht von einer einzelnen, sei es einmaligen, sei es wiederholten Handlung gebraucht, sondern stets von einer andauernden Haltung jemand gegenüber. — *δοκιμάζειν* bedeutet hier in abgeleitetem Sinne: *auf Grund einer Prüfung für bewährt, für gut erachten* (vgl. 1 Kor. 16, 3); also: *dementsprechend wie sie nicht für gut befunden hatten, ihre Haltung Gott gegenüber dauernd durch eindringende Erkenntnis Gottes bestimmen zu lassen*. *οὐκ ἔδοξίμασαν* setzt voraus, daß sie die Fähigkeit, Gott zu erkennen, nicht verloren hatten. Auch mit *εἰς ἀδόκιμον νοῦν* will Paulus nicht behaupten, daß ihnen zur

Strafe nun auch das Sittenbewußtsein völlig abhanden gekommen sei, so daß sie das Böse nicht mehr als böse erkannten (WEISS). Das würde im Widerspruch zu V. 32 stehen; und das verbietet sich auch aus sprachlichen Gründen. Denn *ἀδόκιμος* ist nicht von *δοκιμάζειν* abzuleiten, sondern von *δέχομαι*: *unannehmbar, verwerflich*; und *ροῦς* ist hier, wie 1 Kor. 1, 10 *die Gesinnung, die Denkweise*, und zwar, wie das vorige zeigt, in sittlichen Fragen. — Die sittlichen Folgen charakterisiert der Apostel zunächst mit ganz allgemeinem Ausdruck: *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*. Aus der Negierung des Partiz. durch ein *μὴ* dürfen nicht allerhand Schlüsse auf besondere mit dem Ausdruck verbundene Nebengedanken gezogen werden; denn das Partiz. wird im Griechischen regelrecht mit *μὴ* negiert, wenn es einen reinen Abstraktbegriff darstellt und wenn es sich ganz allgemein auf eine Gattung von Sachen bezieht (vgl. KÜHNER-GERTH, II, 2, § 513, A. 4). Es ist also „das, was als das Unziemliche allem unverdorbenen Denken widerwärtig erscheint“.

V. 29—31. Die allgemein gehaltene Wendung wird nunmehr in einem ausführlichen Lasterkatalog spezialisiert. Die Akkusative schließen sich grammatisch an das in *ποιεῖν* steckende *αὐτούς* an. In dem Lasterkatalog selbst heben sich vier Gruppen von Ausdrücken deutlich voneinander ab. Im übrigen aber sind die Gruppen nicht einmal in sich auf einen einheitlichen Ton gestimmt, und auch die Reihenfolge der Begriffe innerhalb der einzelnen Gruppen ist vielfach willkürlich. *φθόνον* — *φόνον*, *ἀσύνετος* — *ἀσύνθετος* sind nur des Gleichklangs wegen nebeneinander gestellt, ohne sich innerlich zu berühren; vier Substantiva auf *τα* eröffnen den Reigen, und vier Adjektiva mit *α* privativum schließen ihn ab. So scheinen mehr Interessen des Wohlklangs, als in der Sache liegende Motive für die Folge der Ausdrücke bestimmend gewesen zu sein. — *ἀδικία* ist *Rechtsverletzung* mit der Absicht, den Nächsten zu schädigen; *πονηρία* allgemeinsten Ausdruck für *Schlechtigkeit, schlechte Gesinnung*; *κακοήθεια* etwa: *bösartige Gesinnung*, die durch Hinterlist und tückische Verschlagenheit dem anderen zu schaden sucht. — Merkwürdig breit ist die dritte Reihe ausgeführt; sie enthält sieben Glieder; die übrigen dagegen nur vier oder fünf. Deshalb, und weil *θεοστυγής* in der gewöhnlichen Bedeutung *gottverhaßt* aus dem Rahmen der übrigen Begriffe herausfallen würde, macht ZAHN im Anschluß an HOFMANN den beachtenswerten Vorschlag, je zwei Worte zusammenzuziehen: *verleumderische Ohrenbläser, gottverhaßte Gewalttäter, übermütige Prahler, Erfinder von gehässigen Gemeinheiten*. Dies letzte Wort deutet er unter Berufung auf 2 Makk. 7, 27. 31 auf „unmenschliche Tyrannen, welche zu den

sonst schon üblichen Strafen neue, qualvollere hinzuersinnen“: viel zu speziell inmitten der auf die breitesten Schichten des Heidentums abzielenden Charakteristiken! — Zu *καταλάλους* bemerkt LIETZMANN: „*κατάλαλος* nur hier, *καταλαλιά* außer Paulus und denen, die es ihm entlehnen, nur Sap. 1, 11“. Aber darf für 1 Petr. Entlehnung von Paulus behauptet werden, wenn er auch das Verbum *καταλαλεῖν* kennt, das bei Paulus fehlt? — Für die vierte Reihe gibt JÜLICHER als Charakteristik an, daß hier nicht sowohl die Ausbreitung des Lasters als das Verschwinden des natürlich Guten aus der heidnischen Menschheit veranschaulicht werde. Das ist im Grunde nichts anderes als eine Umschreibung des *α* privativum. — *ἀσύνετος, ἀσύνθετος* läßt sich mit Nachbildung der Paronomasie treffend übersetzen: *unverständlich, unbeständig*; denn *ἀσύνθετος* ist lexikalisch wohl mit *συντίθεσθαι* *verabreden, einen Vertrag oder Bund schließen* in Verbindung zu bringen und könnte entweder heißen: *einer, mit dem sich kein Bund oder Vertrag schließen läßt*, oder: *einer, der sich an einen geschlossenen Vertrag nicht hält* (Jer. 3, 7ff.). In beiden Fällen liegt darin das Moment der Unzuverlässigkeit und Unbeständigkeit. — *κακία* V. 29 hat seine ursprüngliche Stellung hinter *πλεονεξία*; der Wunsch, Gleichartiges aneinanderzureihen, veranlaßte Umstellung des Wortes. — *πορνεία*, von verschiedenen Textzeugen an verschiedenen Stellen, zum Teil mit Auslassung von *πορνεία* eingefügt, wäre nach 24—27 sehr matt. Vielleicht verdankt es seine Entstehung der Ähnlichkeit des Wortbildes mit *πορνεία* und der Tatsache, daß Unzucht und Habgier von Paulus gewöhnlich nebeneinander als spezifisch heidnische Sünden erwähnt werden.

V. 32. *οἵτινες* begründet V. 29—31, die sich als Ausführung von 28b darstellten; V. 32 wird also mit V. 28a parallel laufen als Begründung der Tatsache, daß Gott sie hingab *εἰς ἀδόκιμον νοῦν*. 28a war die Rede von böswilliger Unterdrückung ihrer religiösen Erkenntnis; hier wird dasselbe gesagt mit Bezug auf ihresittliche Erkenntnis. Paulus setzt also voraus, daß ihnen zu der Zeit, wo sie sich dem Lasterleben hingaben, auf beiden Gebieten wirkliche *ἐπίγνωσις* zu Gebote gestanden habe. *ἐπιγνόντες* darf nämlich keinesfalls mit JÜLICHER als Plusquamperf. gefaßt werden: *Obwohl sie ehemals das Grundgesetz Gottes kennen gelernt und gekannt haben*. JÜLICHER meint, nach Ansicht des Paulus fehle den Heiden, was bei den Juden das Gesetz wirke: die Erkenntnis der Sünde. Auf derselben Linie liegt die Behauptung von WEISS, 28—32 bezeichne den Gipfelpunkt des Zorngerichtes Gottes über die Heiden: zur Strafe für den selbstverschuldeten völligen Verlust des religiösen Bewußtseins (28a) habe Gott

über sie nun auch die völlige Verdunklung ihres sittlichen Bewußtseins verhängt, „was sie trotz V. 20 auf ihrem jetzigen Standpunkt gewissermaßen entschuldbar mache“. Dem widerspricht der logische Aufbau der Sätze. 28b—31 enthalten im Verein mit 24. 26. 27 die Schilderung der Strafe, die in der Dahingabe an die aufgezählten Laster selbst besteht; 32 dagegen steht zu 28a in Parallele, redet also von der Schuld der Menschen. 28b—31 darf nicht einmal als Steigerung von 24. 26. 27. aufgefaßt werden. Der Apostel fügte den Lasterkatalog an, weil er bisher nur einseitig die Wollustlaster berücksichtigt hatte. Als göttliche Strafe kommt aber auch das ganze Heer der alltäglichen Sünden zu stehen. — V. 32 kommt zunächst unerwartet. Paulus will augenscheinlich gerade dem Einwurf begegnen, daß die Heiden der Gegenwart, wenn nicht das religiöse, so doch das sittliche Bewußtsein völlig verloren hätten. Er behauptet in V. 32 das Gegenteil. Und daran schließt sich dann logisch und sachlich korrekt 2, 1 an mit seinem: *διὸ ἀναπολόγητος εἶ πλ.* Die Absicht des V. 32 wird also von WEISS und JÜLICHER falsch bestimmt. Eine mit dem Wortlaut unverträgliche Deutung von 2, 1 ist die unausbleibliche Folge. — *δικαίωμα*: *Rechtsordnung, Rechtssatzung*; die Bedeutung *Recht* bestreite ich auch für 5, 18. Überraschend ist der im folgenden genannte Inhalt des göttlichen *δικαίωμα*. Denn keine bürgerliche Rechtsordnung jener Zeit, das mosaische Gesetz miteingerechnet, fällt über alle vorher genannten Sünden das Urteil, daß sie todeswürdig seien. Daher spricht dieser Satz von dem über die Motive bürgerlicher Rechtsordnung hinausgreifenden göttlichen Grundgesetz, daß alle diese Sünden als gottwidrige Dinge vom wahren Leben in der Gemeinschaft Gottes ausschließen. So wenig also haben die Heiden das Urteilsvermögen über Gut und Böse verloren, daß ihnen selbst dieses verfeinerte Gefühl für die Strafbarkeit und Todeswürdigkeit solcher Sünden zu Gebote steht. Und die Satzaussage selbst will den Kontrast zwischen Erkennen und Tun deutlich machen, also das Tun als Schuld charakterisieren. Auch die letzten Worte sind nur angefügt, weil an ihnen dieser Kontrast besonders deutlich wird (vgl. hierzu die Inhaltsangabe). — Aus welchen Erscheinungen auf dem Gebiet des Heidentums Paulus den Rechtstitel für diese seine Anschauung entnommen hat, können wir nicht sagen. Aber 2, 14ff. gibt uns wenigstens einen gewissen Anhalt für die Beantwortung dieser Frage.

Die Uroffenbarung nach paulinischer Anschauung. Urteil des Apostels über die Heiden. Religionsgeschichtliche Parallelen und alttestamentliche Einflüsse. Des Apostels Anschauung über die

Uroffenbarung, die bis in die Gegenwart hinein für alle Menschen ihre Bedeutung behalten hat, läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Gott hat den Menschen äußerlich und innerlich die Möglichkeit wahrer Erkenntnis dessen, was sein eigentlich göttliches, d. h. überweltliches Wesen ausmacht, gegeben: äußerlich in den Schöpfungswerken, innerlich in dem *νοῦς*, dem geistigen Organ des Verständnisses für Gott und göttliche Offenbarung. Und die Menschen aller Zeiten haben daraufhin auch eine wirkliche Kenntnis von Gott besessen. Sie ist ihnen auch dadurch nicht verloren gegangen, daß sie dieser Erkenntnis keine Folge gaben, sondern den einen, wahren, überweltlichen Gott mit den innerlich unwahren, nichtigen, innerweltlichen Göttern vertauschten und ihnen die dem wahren Gott allein gebührende Anbetung und Kultverehrung darbrachten. Wohl aber machte jener niemals völlig abhanden gekommene religiöse Besitz sie zu allen Zeiten unentschuldbar. Aus der religiösen Verirrung entwickelte sich mit geistiger Notwendigkeit eine tiefe sittliche Entartung. Diese ist also schon um ihres Entstehungsgrundes willen den Heiden als strafbar in Rechnung zu setzen. Und das auf Schuld lautende Urteil darf umso bestimmter aufrecht erhalten werden, als ihnen ein feines Gefühl auch dafür erhalten geblieben ist, daß die unter ihnen verbreiteten Laster dem göttlichen Willen zuwiderlaufen und deshalb nach göttlicher Rechtsordnung den Ausschluß aus dem Leben mit Gott, also den Tod, im Gefolge haben müssen. Ihre sittliche Entartung ist demnach ebenso wie ihre religiöse Verirrung unentschuldbare Böswilligkeit. — Was nach den von Gott in sie gelegten psychologischen Gesetzen sich so mit geistiger Notwendigkeit vollzog, betrachtet der Apostel anderseits im Verfolg seines kraftvollen Gottesbewußtseins als göttliche Strafe. Sie ist gleichsam eine vom Himmel her ertönende Tatensprache Gottes, welche kundtut, daß Gott die Heiden hat reif machen wollen für Zorn und Verderben im Endgericht.

Die Beziehung des Lasterkatalogs auf die Juden ist ausgeschlossen. Nicht als ob sie nach Ansicht des Apostels in allen diesen Dingen durch eine riesige Kluft von dem Volke Gottes getrennt wären (JÜLICHER); durch 2, 17ff.; 3, 10ff. werden wir eines anderen belehrt. Aber die ausdrückliche Voraufnahme und ausführliche Beschreibung des Unzuchtlasters, zumal in seiner widernatürlichen Form, weist deutlich auf die Zustände in der Heidenwelt, und auch das *γορεύειν ἀπειθείς* in dem allgemeinen Lasterkatalog würde der Apostel schwerlich von den Juden auszusagen gewagt haben. Natürlich hat Paulus es nicht so verstanden wissen wollen, daß jeder Heide aller genannten Laster be-

zichtigt werden müsse, aber wenigstens die allgemeine Physiognomie des Heidentums hat er damit richtig zu zeichnen vermeint; und die tatsächlichen Verhältnisse werden ihm das Recht dazu gegeben haben. Daß es rühmliche Ausnahmen auch in der Heidenwelt gebe, erkennt der Apostel 2, 14 an und setzt er auch 2, 26ff. voraus. Aber auch diese rühmlichen Ausnahmeexemplare stehen nach des Apostels Anschauung vor Gott als Sünder da. Bei aller Ehrbarkeit der sittlichen Lebensführung wird sich jeder Heide der einen oder der anderen Sünde aus dem großen Lasterkatalog schuldig bekennen müssen. Und es ist sicher nicht in des Apostels Sinn gesprochen, wenn ZAHN zu 2, 1 bemerkt, der Apostel habe dies Urteil unmöglich über alle Menschen ohne Ausnahme fällen können, weil dann ja auch Männer wie die Propheten und Johannes der Täufer unter das gleiche Verdikt fallen würden; es dürfe vielmehr nur auf „die in der Welt zerstreut lebenden, gottlosen und frevelhaften Menschen“ bezogen werden. So vorsichtig hat der Apostel eben nicht geurteilt; das zeigt ein Blick auf 2, 17ff. und namentlich auf 3, 9ff. In diesem Punkte sollen wir den Apostel nicht willkürlich meistern.

Für die Verwirklichung des Heils bei den Heiden sind mit alledem zwei wichtige Faktoren gesichert, die nunmehr in Rechnung gestellt werden können: zum ersten — und darauf kommt es dem Apostel hier vor allem an — die Tatsache, daß die Heiden von sich aus nichts zur Erlangung des Heils zu leisten vermögen; zum anderen, daß positive Anknüpfungspunkte für das kommende Heil auch bei den Heiden noch vorhanden sind: in der Verständnissfähigkeit für göttliche Offenbarung und in der Urteilsfähigkeit auch in sittlichen Dingen, kurz in dem von ihnen frevelhaft niedergehaltenen, aber trotz alledem immer noch vorhandenen Leben des *νοῦς* in ihrem Innern.

Der Abschnitt reizt in hohem Maße zu einem Vergleich mit den Anschauungen der Stoa, der sich nicht kurzerhand mit der Rede von dem „Römerbrief im Bauernkittel“ (DEISSMANN, *Licht v. Osten* III, 6) erledigen läßt. Der Charakter unliterarischen Briefstils eignet dem Abschnitt 1, 18—32 in seinem ganzen Umfange nicht. Wir dürfen vermuten, daß der Apostel so, wie er hier redet, in seiner Missionspredigt gesprochen haben wird (vgl. BULTMANN, *Der Stil des Paulus und die stoisch-kynische Diatribe*, S. 106; WEBER, *Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus*, 1905). Und BULTMANN hat mit gutem Recht die These vertreten, daß alle Ausführungen in den paulinischen Briefen, aus denen wir am ehesten Rückschlüsse machen dürfen auf die mündliche Verkündigung des Apostels, in ihrer Redeweise am meisten an die Art der kynisch-stoischen Diatribe gemahnen; und da-

zuzählt auch unser Abschnitt. Es wird in der Tat kaum angängig sein, die Bekanntschaft des Apostels mit der stoischen Popularphilosophie seiner Zeit in Abrede zu stellen. Indessen von literarischer Abhängigkeit kann nicht die Rede sein. Es handelt sich vielmehr in allen Fällen nur um unwillkürliche Reminiscenzen. Und vollends in der Sache geht der Apostel durchaus seine eigenen Wege. — Wohl können wir zu V. 19. 20 Stellen aus den Schriften der Stoiker häufen, die, oberflächlich beurteilt, sich als Parallelen geben. Aber daß Paulus unter „natürlicher Uroffenbarung“ und unter natürlicher Gotteserkenntnis im Grunde doch etwas ganz anderes versteht als die Stoiker, hat Bonhöffer (*Epiktet und das N. T.*, S. 149) nachgewiesen. Anders würden schon die Parallelen aus Philo zu beurteilen sein; aber literarische und sachliche Abhängigkeit liegt auch hier nicht vor. — Die Polemik des Apostels bewegt sich auch in den folgenden Versen im allgemeinen „in den von der stoischen Diatribe gewiesenen Bahnen, die uns in ihrer judaisierten Form aus der Sapientia, Philo, Josephus und den Sibyllinen bekannt sind“ (Lietzmann.). Namentlich Gedanken aus Sap. 13—15 klingen hier an (vgl. Grafe: *Theolog. Abhandl., Weizsäcker gew.*, S. 270ff.); aber auch hier findet, recht beurteilt, doch nur „eine Berührung in dem allgemeinen Gedanken des engen Zusammenhangs zwischen Götzendienst und Unzucht“ statt (Zahn; vgl. auch Weber, *Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus*, S. 41f.).

Über dem Eifer in dem Aufspüren hellenistischer Parallelen vernachlässigt man nur allzuleicht die wirklich vorhandenen, bewußten Anlehnungen des Apostels an das A. T. Ihm entnimmt er die Charakteristik der heidnischen Götter durch *ψεύδος* (Jerem. 5, 2; 13, 25; 16, 19), ihm das eigentümliche *ἐματαιώθησαν* (Jerem. 2, 5) und *ἐμωράνθησαν* (Jerem. 10, 14); und endlich der ganze V. 23 erklärt sich aus Ps. 106, 20 (*καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἑσθοντος χοίρου*) und Deut. 4, 12. 16—19. Diese Parallelen lagen dem Apostel doch wahrlich näher als die in der Sache ähnlichen, aber in der Form völlig abweichenden Aussagen etwa des Seneca (vgl. Augustin, *de civ. Dei* VI, 10) und als Sap. 11, 15; 13, 10. 13; Philo *de ebrietate* 110; *de somniis* I, 77.

Die widernatürlichen Wollustsünden finden ihre Schilderung und Verurteilung auch in der hellenistischen Literatur; aber die temperamentvolle Charakteristik dieses Sündengreuels ist durchaus als des Paulus originales geistiges Eigentum anzusprechen.

Die Abhängigkeit des Apostels von der stoischen Popularphilosophie wird von Lietzmann mit besonderer Bestimmtheit für den Lasterkatalog behauptet (vgl. auch Bultmann, S. 71); und die Vorliebe des

Apostels für derartige Aufzählungen mag immerhin auf stoische Einflüsse zurückgeführt werden. Aber wir wollen dabei nicht übersehen, daß in Einzelformulierung wie in Gruppierung sich der Apostel auch hier völlig selbständig zeigt, und daß in anderen Lasterkatalogen (z. B. 1. Kor. 5, 10. 11; 6, 9. 10) der Einfluß alttestamentlicher Typen durchaus vorwiegt.

Am wenigsten hat man endlich das Recht, sich für die Behauptung der Abhängigkeit von der Stoa auf die Verwendung des Wortes *καθήκοντα* in V. 28 zu berufen. *τὸ καθήκον* ist ja freilich beliebter Ausdruck bei den Stoikern gewesen. Was damit gemeint war, wird daran deutlich, daß Cicero den Titel stoischer Schriften *περὶ τοῦ καθήκοντος* übersetzte mit: *de officiis*. Aber für die Erklärung der Wendung *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* kann diese Tatsache schlechterdings nicht ausgenutzt werden. Möglich wäre es allenfalls, wenn es hieße *μὴ ποιεῖν τὸ καθήκον*. Aber unter den Gesichtspunkt der Pflichtverletzung wird man die einzelnen Stücke des folgenden Lasterkatalogs doch beim besten Willen nicht stellen können. Der Begriff *καθήκειν* an sich, wenn er auch von der Stoa in Kurs gebracht worden ist, war doch zur Zeit des Apostels längst in der hellenistischen Gemeinsprache eingebürgert. Paulus hat das Wort in der allgemeinen Bedeutung: *das Geziemende, das Anständige* aus der LXX bzw. direkt aus der Koine entnommen, während es in der stoisch-philosophischen Terminologie *das pflichtmäßige Handeln* bezeichnet, jedoch niemals in der negierten Form *τὸ μὴ καθήκον*.

Aber was man auch immer an formellen und sachlichen Anklängen im einzelnen entdecken mag: das alles wird wesenlos, wenn man den völlig anders als in der hellenistischen Philosophie orientierten Grundgedanken dieses Abschnittes gebührend beachtet. Der Apostel denkt hier gar nicht daran, irgend etwas zum Lob der Heiden sagen zu wollen. Von einer Kenntnis oder Anerkenntnis der Tatsache, daß sich nach einmal eingetretener religiöser Verirrung des gesamten Heidentums doch wenigstens da und dort ein Heide der wahren Gotteserkenntnis genähert und dieser Erkenntnis nun auch wirklich Folge gegeben habe, entdecken wir auch nicht die geringste Spur. Was er von der Gotteserkenntnis der Heiden positiv auszusagen weiß, dient ihm lediglich zur Feststellung und Steigerung der Schuld der Heiden. Seine Rede gipfelt in dem *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*. Nach dieser Zweckbestimmung würde man bei den Stoikern vergeblich suchen. Und alles wird überragt durch den Gedanken der göttlichen Vergeltung und des göttlichen Zornes: für stoisches Empfinden ein ungereimter und widerwärtiger Gedanke!

Kapitel 2.

d) Abschließendes Urteil, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Juden (2, 1).

V. 1. Die Heiden sind urteilsfähig geblieben und deshalb für ihr Tun verantwortlich: das war der Inhalt der Beweisführung von 1, 18—32. Vom Juden steht das Gleiche ohne weitere Beweisführung fest. Darum faßt der Apostel den Juden und den Heiden in der Schlußfolgerung ohne weiteres zusammen und sagt nunmehr jedem Menschen, wer es auch sei, auf den Kopf zu: „Du bist urteilsfähig und deshalb unentschuldig. Wenn du es ja doch tatsächlich ebenso treibst wie der, über dessen Verhalten du so schön zu urteilen vermagst, so fällst du mit der Beurteilung des Nächsten zugleich über dich selbst den Urteilstspruch, der auf Schuldig lautet.“

V. 1. Trotz des folgernden *διό* wird von vielen Auslegern angenommen, daß des Apostels Rede sich von hier ab ausschließlich an die Juden wende. LIETZMANN verzichtet dann auf logische Verbindung mit dem vorigen: „zwischen Kap. 1 und 2 liegt eine Reihe ungeschriebener Gedanken.“ JÜLICHER und WEISS müssen in Verfolg ihrer Deutung von 1, 32 sogar umschreiben: *Deshalb, weil es mit dir, dem Juden, anders steht, als nach 1, 32 mit dem Heiden, bist du erst recht unentschuldig.* Der Hauptgedanke wird dabei willkürlich eingefügt. Zum mindesten aber würde das ein betontes *ού* fordern (vgl. den Übergang in 2, 17). *διό* kann ungezwungen nur das aus dem vorigen sich von selbst ergebende Schlußurteil einführen (vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen bei WEBER, a. a. O., S. 48ff.). Dabei fällt ins Gewicht, daß *ἀναπολόγητος* nur 1, 21 und 2, 1 vorkommen, sonst nirgend im N. T. — Die Charakteristik *ὁ κρίνων* entspricht genau der Stimmung und Absicht des vorigen Abschnitts. Denn *κρίνειν* heißt nicht *verurteilen*, sondern *zu urteilen verstehen*; und gerade diese Fähigkeit des *κρίνειν* wurde dem Heiden nach 1, 32 zugesprochen. Die Rede wendet sich in 2, 1 also in erster Linie an die Heiden. Aber aus der Wiederaufnahme des allgemeinen *ἄνθρωπος* aus 1, 18 wird zugleich die Absicht des Apostels deutlich, den Blick wieder zu erweitern und die Aussage umfassender zu gestalten. Das bringt er überdies durch das überraschend eintretende *πᾶς* klar zum Ausdruck (vgl. das *πᾶσιν* in 1, 7). Aber daß er im folgenden den Gedanken an die Heiden nicht etwa ausgeschaltet hat, erkennen wir, abgesehen von dem in V. 9. 10 wiederkehrenden *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι* aus der eigentümlichen Formulierung der Aussage in V. 7ff.

Der Besitz rechten Urteilsvermögens macht nun aber zwar verantwortlich, aber an sich noch nicht schuldig. Erst durch das Tun dessen, was man als unrecht erkannt und beurteilt hat, kommt Schuld zuwege. Daher geben eine volle Begründung des ἀναπολόγητος εἶ erst die Schlußworte des Verses. ἐν ᾧ ist besser mit ἐν τούτῳ, ὅτι aufzulösen als mit ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ (HOFMANN, ZAHN); denn in letzterem Falle würden wir ἐν οἷς erwarten (vgl. das folgende τὰ αὐτά).

3) Als unentschuldbare Sünder sind die Menschen unweigerlich dem göttlichen Zorn verfallen (2, 2—5).

V. 2. Um nun aber über die Folgen, die solch Sittenverderben im künftigen Endgericht unweigerlich nach sich ziehen muß, keinen Zweifel übrig zu lassen, macht der Apostel darauf aufmerksam, daß Gott sich durch den äußeren Schein, der den Urteilenden in ein günstigeres Licht rücken könnte als den Beurteilten, nicht täuschen lasse, sondern seinem Urteil über den Menschen den in seinem sittlichen Verhalten vorliegenden wirklichen Tatbestand zugrunde lege. Daher ist das unsittliche Leben der Menschen eine gewisse Anzeige des kommenden göttlichen Zorngerichts. V. 3. Und der Mensch soll nicht etwa meinen, daß er, weil er so trefflich über den Nächsten zu urteilen verstehe, dem göttlichen Gericht entrinnen werde. V. 4. Er soll sich auch durch die Tatsache, daß ihn bis jetzt der verdiente Zorn Gottes noch nicht getroffen habe, nicht etwa in falsche Sicherheit einwiegen lassen. Wenn Gott in seiner Güte das Gericht hinauschiebt und in langmütigem Zuwarten die Zorngesinnung zurückdrängt, so will er damit erreichen, daß der Mensch sich besinne und ändere. Eine Verkennung dieser Motive und Absichten Gottes bedeutet eine freventliche Verachtung Gottes und seiner Güte. V. 5. Aber die Menschen bringen den heilsamen Absichten des gütigen Gottes kein Verständnis entgegen, nein vielmehr in Wirklichkeit verhärten sie ihre Herzen dagegen in unbußfertiger Gesinnung und häufen zu ihrem eigenen Verderben Zorn über Zorn auf, der, wenn er auch nicht sofort zu vollem Ausbruch kommt, doch um so sicherer am künftigen großen Weltgerichtstage seine Vollstreckung finden wird.

V. 2. Die Lesart γάρ statt δέ ist schwach bezeugt und auch aus inneren Gründen unannehmbar. Sie geht von der, freilich von den meisten Auslegern auch bei der Lesart δέ aufrechterhaltenen Ansicht aus, als wolle V. 2 die Voraussetzung des κατακρίνεις in V. 1 nach-

bringen. Die Aussage des V. 1 ist aber vielmehr vollständig abgeschlossen und bedarf keiner weiteren Ergänzung. Denn *κατακρίνειν* bedeutet nicht ein Urteil, das zur Bestrafung führt (ZAHN), sondern ein Urteil, das auf Schuldig lautet. Und diesen Charakter hat die Selbstbeurteilung des Menschen unter den in V. 1 angegebenen Umständen, ganz abgesehen von dem göttlichen Urteil und seinem Inhalt, von dem weiterhin die Rede ist. V. 2 geht also zu einem neuen Gedanken über und greift auf die Hauptaussage über die *ὁργή* θεοῦ in 1, 18 zurück. Das 1, 24—32 geschilderte unsittliche Treiben, das zunächst als göttliche Strafe für die religiöse Verirrung eingeführt wurde, erscheint jetzt, nachdem noch einmal seine Unentschuldbarkeit festgestellt worden ist, als Begründung des künftigen göttlichen Zorngerichtes. — *κατὰ ἀλήθειαν* wird von HOFMANN und ZAHN als adverbiale Näherbestimmung zu der ganzen Aussage gefaßt, im Sinne von *ὄντως*, *re vera*, wie *ἐπ' ἀληθείας* Luk. 22, 59. Aber *ἀλήθεια* empfängt hier seinen Inhalt augenscheinlich aus der Schilderung des Menschen, der den anderen so schön zu beurteilen weiß und darüber Gefahr läuft zu vergessen, daß er selbst in gleicher Verdammnis ist, weil er dasselbe tut. Durch solch Benehmen könnte unter Menschen wohl ein trügerischer Schein an die Stelle des wahren Tatbestandes gesetzt werden. Von Gott wissen wir nun aber — und *οἶδαμεν* mutet diese Kenntnis auch den Lesern zu —, daß er seinem Urteil den im Tun der Menschen wirklich vorliegenden Tatbestand zugrundelegt. Daß dies Urteil auf Schuldig lautet und deshalb als Strafe unweigerlich den göttlichen Zorn nach sich ziehen wird, setzt der Apostel im folgenden als selbstverständlich voraus.

V. 3. Da *ἤ* am Anfang von V. 4 sich am besten als Einführung des zweiten Teiles einer Doppelfrage verstehen läßt, werden wir auch V. 3 als Frage fassen dürfen (geg. HOFMANN, ZAHN). Die ironische Frage schließt die verneinende Antwort ein. Der ironische Ton klingt sonderlich in dem *σύ* an, worin die Charakteristik des Angeredeten aus der ersten Hälfte noch einmal steckt. Nach V. 1 ist es unmöglich, die Frage auf die Juden, wohl gar im Gegensatz zu den Heiden, zu beschränken.

V. 4. Auch für V. 4 ist diese Einschränkung nicht angängig. Es würde sich ja sonst der Gedanke ergeben, daß Gott mit seinem Zorn den Juden gegenüber noch zurückgehalten habe, während die Heiden bereits von ihm betroffen worden seien. Dabei könnte man dann nur an 1, 24—32 denken; aber der Inhalt dieser Verse war durch das *τὰ αὐτὰ πράσσεις* ja auch auf den *κρίνων* — und das würde bei dieser Deutung der Jude sein — übertragen. Nein, *ἀνοχή* und *μακροθυμία*

übt Gott gegen Juden und Heiden in gleicher Weise; sonst hätte er sie längst in seinem Zorn vernichten müssen. — *χρηστότης* ist sachlich wohl gleichbedeutend mit dem zusammenfassenden *τὸ χρηστόν*, in dem die *ἀνοχή* und *μακροθυμία* eingeschlossen zu denken sind, und deshalb nicht auf die Schöpfergüte Gottes einzuschränken (ZAHN), sondern auf die gütige nachsichtige Gesinnung Gottes zu beziehen, wie sie sich vor allem in der *ἀνοχή* und *μακροθυμία* ausweist. Ihr Gegensatz ist Herbheit und Strenge; vgl. Matth. 11, 30; Luk. 5, 39. — *ἀνοχή*, nur hier und 3, 26 leitet sich nicht von *ἀνέχειν τι* etwas aufhalten ab, so daß es bedeuten würde: *das Zurückhalten des Verderbens und Hinausschieben des Zorngerichts* (ZAHN), sondern von *ἀνέχεσθαι* sich zurückhalten, sich mäßigen, ertragen; also: *Nachsicht, Geduld*; *μακροθυμία* wird wahrscheinlich als Steigerung dazu empfunden werden müssen. Die beiden Substantiva verhalten sich zueinander etwa wie *ὀργή* zu *θυμός* in V. 8. Weniger die Stellung des *αὐτοῦ* als die richtige Deutung von *ἀνοχή* legt es nahe, von *τοῦ πλούτου* nur den Gen. *τῆς χρηστότητος* abhängen zu lassen (ZAHN). Im Verband mit V. 1 ist diese Aussage ein unwiderleglicher Beweis dafür, daß 1, 24—32 noch keine Schilderung der vollen Auswirkung des göttlichen Zornes bringen, sondern nur Tatsachen anführen sollte, die das unausbleibliche Eintreten des göttlichen Zornes für die Zukunft kundtun. Das Präs. *ἄγει* steht nicht vom wirklichen Erfolg, sondern von der Absicht, gleichsam von einer charakteristischen Eigentümlichkeit und von einem dauernden Verhalten der göttlichen Güte und Langmut.

V. 5. Der Gegensatz zu der in V. 4 enthaltenen Negation wird mit *δέ* statt mit *ἀλλά* eingeführt, wie häufig, wenn die folgende positive Behauptung über das reine Gegenteil der vorangehenden Negation hinausgreift (vgl. 3, 4): *nein vielmehr in Wirklichkeit*. Auffallend ist das Fehlen des Artikels vor *ἀμετανόητον*, als wäre das voraufgehende Substantivum *σκληρότης* adjektivisch empfunden als zweite Qualitätsbezeichnung der *καρδία* neben *ἀμετανόητος*. Der Begriff des Substantivums *Herzenshärte* leistete dieser Empfindung Vorschub. Schon BENDEL erklärt den unbehilflichen Ausdruck aus dem Mangel eines von *ἀμετανόητος* abgeleiteten Substantivums. — Von packender Ironie ist das Verbum *θησαυρίζεις*: du häufst dir gleichsam ein Gut haben an, auf dessen Auszahlung du späterhin ein Anrecht hast: ganz sicher wird es dir heimgezahlt werden! — *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* κτλ. ist in Prägnanz mit dem Verbum zu verbinden. Die Rede büßt an Kraft bedeutend ein, wenn man es attributiv mit *ὀργήν* zusammenschließt (MEYER, ZAHN). — „Der Tag des Zornes“, ein aus dem A. T. bekannter term. techn. für den künftigen Gerichtstag, bedarf keiner Er-

gänzung durch ein θεοῦ. — δικαιοκρατία, außer hier nur noch Test. XII Patriarch. Levi 3, 2; 15, 2 und P. Oxyrh. Nr. 71 I, 4 (vgl. DEISSMANN II, 3 C a, 19): *gerechtes Urteil, gerechtes Gericht* (vgl. τῆς δικαίας κρίσεως 2 Thess. 1, 5). ὁργή und δικαιοκρατία sind hier zweifellos eschatologische Begriffe. Der Gedanke wird also so ziemlich in sein Gegenteil verkehrt, wenn Zahn erklärt: im künftigen Gericht werde zur Erscheinung kommen, wie schon Gottes gegenwärtiges Walten in der Welt gerechtes Gericht genannt werden müsse, wie Gott während der ganzen Zeit seiner Weltregierung in seinen Gerichtstaten wie in seiner Güte ein gerechter Richter gewesen sei, wenn es auch von den Menschen, zumal von den gottlosen und leichtfertigen Menschen, nicht erkannt werde. Mit δικαιοκρατία wird vielmehr ebenso wie mit ὁργή der Charakter dieses Tages in Gegensatz gestellt zur Gegenwart als einer Periode göttlichen Langmuts (vgl. 3, 26); und das darum, weil im künftigen Gericht das Grundgesetz göttlichen Richterwaltens maßgebend sein wird, das nun vom Apostel in V. 6—13 auf einen klassischen Ausdruck gebracht wird.

Die Form der Rede in 2, 1—5. Die eschatologische Bedeutung des Begriffes ὁργή. Die der stoischen Diatribe geläufige dialogische Form der Rede wird vom Apostel in diesem Abschnitt meisterhaft gehandhabt. Rede und Gegenrede, Behauptung, Einwendung und Widerlegung wechseln in schneller Folge miteinander ab und geben dem Ganzen etwas ungewöhnlich Lebendiges und Packendes. Aber auf eine charakteristische Abweichung auch in der formellen Behandlung des Dialogs von der Diatribe macht BULTMANN (a. a. O., S. 67) mit Recht aufmerksam: Die Einwendungen des fingierten Gegners sind Unbegreiflichkeiten, Absurditäten, und der Apostel schlägt sie kurzerhand nieder; „er gewinnt seine Sätze nicht auf gedanklichem Wege, sondern durch Erlebnis und Intuition“. Viel wichtiger scheint es mir zu sein, daß wir mit Bezug auf das sachliche Urteil des Apostels in den ersten Versen unseres Kapitels eine völlige Übereinstimmung etwa mit dem Urteil eines Seneca und Epiktet über Charakter und Zwecke der landläufigen Popularphilosophie feststellen können, die es nur auf theoretische Geistes- und Urteilsbildung abgesehen habe und darüber die ernste Sorge um praktische Verwirklichung der Erkenntnis in einem entsprechenden Lebenswandel bei sich und bei ihren Schülern vernachlässige (vgl. dazu Epiktet, Dissert. II, 9, 13. 19; 19, 19. 20. 27. 30; III, 21, 6; 23, 7ff. Sen. Epist. 16, 3; 108, 35. 38; vgl. Dio Chrys. or. 70, 10; 78, 37—42).

Die eschatologische Wertung des Begriffes ὁργή haben wir bereits

bei der grundlegenden Aussage 1, 18 festgestellt. Auch 1, 24—32 haben wir unter dem Gesichtspunkt göttlicher Strafe und der daraus abzulesenden Ankündigung eines kommenden göttlichen Zorngerichtes verstanden, aber nicht als Beschreibung der tatsächlichen, vollen Entfaltung des göttlichen Zornes selber. Die hat sich Gott für den Weltgerichtstag als „den Tag des Zornes“ vorbehalten. 1, 24—32 kam auf diese Weise einerseits zu stehen als göttliche Strafe für das 19—23 gekennzeichnete, unentschuld bare Verhalten der Menschen in religiösen Dingen, anderseits aber wegen der sittlichen Urteilsfähigkeit der Menschen auch selbst wiederum als unentschuldbares Verhalten, dem die entsprechende göttliche Strafe erst noch folgen werde und folgen müsse in einem Akt vollinhaltlicher Auswirkung des göttlichen Zornes. Durch die eschatologische Wertung der Wendung ἡμέρα ὀργῆς wird die klare psychologische Vorstellung etwas zurückgedrängt. Der Zorn wird, so scheint es, zwar nicht von Gott selbst, wohl aber von dem Seelenleben Gottes gleichsam abgelöst gedacht, und auf diese Weise zu einer Art concretum gemacht, in dem sich die von Gott über die Welt verhängten Strafen substantiieren. Aber keineswegs besteht die Auffassung zu recht, daß die Zornesvorstellung von Gott überhaupt losgelöst sei und nur mehr den Gedanken der immanenten Entwicklung des Bösen zum Ausdruck bringe. Es ist und bleibt doch die ὀργὴ θεοῦ. Und der Apostel weiß auch vom Zornaffekt bei Gott zu reden; aber dann schafft er bezeichnenderweise die Verbindung ὀργὴ καὶ θυμός: ersteres zum Ausdruck des objektiven Tatbestandes, letzteres zum Ausdruck des seelischen Affekts.

4) Das Grundgesetz der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht (2, 6—13).

V. 6. Kurz und bündig nennt Paulus den Maßstab des gerechten Gerichtes Gottes am Tage des Zornes: „Gott wird jedem ohne Ausnahme und ohne Unterschied nach seinen Werken vergelten“. Aber bei der näheren Ausführung zeigt es sich, daß letzten Endes doch die sittliche Grundrichtung des Herzens das eigentlich Entscheidende sein wird. V. 7. Denen, die in geduldigem Ausharren bei gutem Werk nicht im Irdischen aufgehen, sondern Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, wie sie Gott besitzt, wird er zur Vergeltung ewiges Leben in seiner Gemeinschaft verleihen; V. 8. für die selbstsüchtigen Menschen aber, die bei ihrem Tun allezeit auf Gewinn für sich rechnen, und die sich der ihnen zugänglich gemachten wahren Gottes-

erkenntnis nicht willig unterordnen, vielmehr sich unter die Botmäßigkeit der Ungerechtigkeit stellen und es so verabsäumen, ihre Gotteserkenntnis für ihr sittliches Urteil zu verwerten, wird Zorn und Grimm der Lohn sein. **V. 9. 10.** Und nach beiden Seiten hin beschreibt Paulus noch einmal in umgekehrter Folge Art und Inhalt der künftigen Vergeltung, charakterisiert dabei aber dem in **V. 6** genannten Grundgesetz des göttlichen Richterwaltens entsprechend die beiden in Betracht kommenden Kategorien von Menschen in einfacherem Urteil als Menschen, welche das Böse mit Erfolg betreiben, bzw. als Menschen, welche das Gute tun. Diese Grundsätze werden gerade auf die Juden und auf die Menschen hellenischer Bildung in erster Linie Anwendung erleiden, und zwar auf beide in völlig gleicher Weise. **V. 11. 12.** Parteiische Bevorzugung irgendwelcher Art ist bei Gott überhaupt völlig ausgeschlossen. Unmöglich freilich wäre solch unparteiisches Gericht, wenn die Frage nach Besitz oder Nichtbesitz eines geschriebenen Gesetzes ausschlaggebend wäre für das künftige Urteil Gottes über die Menschen. In Wahrheit aber kommt vielmehr nur die Tatsache in Rechnung, daß alle Menschen, Heiden und Juden, in gleicher Weise gesündigt haben. Und der Effekt wird deshalb auch für beide der gleiche sein: definitives Verderben. Und vollzog sich das Sündigen bei den Heiden ohne den Besitz eines geschriebenen Gesetzes: nun, so werden sie auch im künftigen Gericht nicht behandelt werden, als hätten sie ein solches besessen. Das Urteil Gottes über sie wird erfolgen und seine Wirkungen nach sich ziehen ganz unabhängig von der Frage nach einem geschriebenen Gesetz, lediglich daraufhin, daß sie sündigten. Vollzog sich dagegen das Sündigen bei den Juden im Besitz eines geschriebenen Gesetzes: nun so werden sie durch dieses Gesetz gerichtet werden. Aber für Inhalt und Wirkung des Urteilsspruches ist auch bei ihnen der Gesetzesbesitz an sich nicht bestimmend. **V. 13.** Diese Behandlung von Heiden und Juden im künftigen Gericht würde wiederum unmöglich nur dann sein, wenn das Hören eines geschriebenen Gesetzes notwendig, oder wenn das bloße Hören eines solchen schon an sich zureichend wäre für die Erlangung der Gerechtigkeit in Gottes Urteil. Denn dann wäre Gott den Heiden ein ungerechter Richter, wenn er sein Urteil über sie von der Frage nach dem Besitz eines geschriebenen Gesetzes abhängig machte, und den Juden wäre er ein ungerechter Richter, wenn er sie trotz des Gesetzesbesitzes verurteilte. Aber das Grundgesetz des göttlichen Richterwaltens, das für Heiden und Juden gleichmäßig unbedingte Geltung hat, lautet vielmehr in voller Übereinstimmung mit dem in **V. 6** genannten Grundsatz: „Die Gesetzestäter werden gerecht gesprochen werden“.

Die Zusammengehörigkeit von V. 6—13 wird durch den ersten und letzten Satz gesichert, die den gleichen Gedanken, nur in etwas verschiedener Form, aussprechen. Weder mit V. 11 noch mit V. 12 beginnt ein neuer Abschnitt. Bei der Zusammenfassung von V. 11 (bzw. 12) bis 24 (bzw. 29) wird der beherrschende Gedanke für diesen Abschnitt gemeinhin einseitig auf die Juden zugeschnitten und V. 14—16 so um seine selbständige Bedeutung gebracht. In Wahrheit führt der Apostel von V. 14 ab den Nachweis, daß das Grundgesetz göttlichen Richterwaltens, wie er es in V. 6 und V. 13 ausgesprochen hatte, auf die Heiden ebenso wie auf die Juden Anwendung erleiden könne (V. 14—16), und auf die Juden ebenso wie auf die Heiden, trotz Gesetzesbesitz, Beschneidung und Verheißung Anwendung erleiden müsse (2, 17—3, 8).

V. 6. Der Relativsatz gibt sich zunächst in gewissem Sinne als Begründung des V. 5: weil Gott im Gericht nicht nach der Kraft und Fähigkeit theoretischen Erkennens, sondern nach den Werken fragen wird, wird dieser Tag ein Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes sein. Die eigentliche Kraft des Satzes beruht nun aber darin, daß er kein bloß subjektives Urteil des Apostels, sondern eine durch das A. T. vielfach beglaubigte, dogmatisch feststehende Wahrheit enthält; vgl. vor allem Prov. 24, 12; Ps. 62, 13. Damit ist für Gottes Urteil und Richten die Norm von Gott selbst ein für allemal unumstößlich festgelegt.

V. 7. Der parallele Satzbau fordert, daß wir in V. 7 die Worte bis *ζητοῦσιν* hin ebenso zusammennehmen wie in V. 8 die Worte bis *τῇ ἀδικίᾳ*. Das Objekt *ζωὴν αἰώνιον* ist von einem aus V. 6 zu ergänzenden *ἀποδόσει* abhängig; der Übergang in den Nomin. am Schluß von V. 8 entspricht einer auch sonst zu konstatierenden Eigentümlichkeit des paulinischen Briefstils. *ἔργον* ist kollektiv zu deuten und als gen. obj. zu fassen: *gemäß ihrem Ausharren in gutem Werk*.

V. 8. RADERMACHER (S. 21) führt diesen Vers als Beispiel für sprachliche Eleganz der Rede an. — Zu *τοῖς ἐξ ἐριθείας* läßt sich ohne Bedenken ein *οὓσιν* ergänzen; vgl. 3, 26; 4, 12. 14. Wo der Apostel diese Ausdrucksweise anwendet, ergänzt sich entweder aus dem Zusammenhang ein Verbalbegriff, oder es ist, wie hier und 3, 26 ein einfaches *ὄν* hinzuzudenken, und die Wendung dient dann dazu, das innerste Wesen eines Menschen und die treibenden Motive seines Handelns zu kennzeichnen: *denen, die in ihrer gesamten sittlichen Haltung durch ἐριθεία bestimmt sind*. *ἐριθεία* (nicht *ἐριθεία*), in der gleichzeitigen hellenistischen Literatur nicht nachweisbar, leitet sich von *ἐριθεύειν* *um Lohn arbeiten* ab. Paulus hat es nicht etwa fälschlich von *ἐρις* abgeleitet und darunter *Hader, Zank* verstanden (so nach vielen Vorgängern LIETZMANN; vgl. RADERMACHER, JÜLICHER: *das Friedenstören*). Nach der ursprünglichen Bedeutung von *ἐριθεύειν* wird man es als Ausdruck für die *Gesinnung und Verhaltungsweise* nehmen, wie sie von

einem Lohnarbeiter zu erwarten ist (ZAHN), der nur in eigennütziger Gesinnung und in Erwartung des Lohnes arbeitet: *niedrige, selbstsüchtige Gesinnung* (vgl. Phil. 2, 3). Im zweiten Teil der Charakteristik begegnen uns die Substantiva ἀλήθεια und ἀδικία, wie 1, 18 und auch in derselben Bedeutung: ἀλήθεια von der *geoffenbarten göttlichen Wahrheit*, ἀδικία von der *Verkehrung der göttlichen Wahrheit* und der Abweichung von den gottgewollten Ordnungen. So bilden beide Teile der Charakteristik den treffendsten Gegensatz zu dem δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν in V. 7: dort ein Streben nach überweltlichen Gütern, Herrlichkeit und Unvergänglichkeit, wie sie Gott selbst eignen; hier ein Haftenbleiben in selbstsüchtigen, irdischen Interessen und eine Hingabe an die nichtigen, vergänglichen Götzen. — Mit unserer Deutung erledigen sich die Bedenken und Einwendungen, die ZAHN, teilweise im Anschluß an HOFMANN, gegen die von uns vorgetragene Konstruktion der Sätze erhoben hat. Er meint, das ζητοῦσιν in Verbindung mit den drei vorangehenden Substantiven bleibe zu sehr an der Außenseite der Seligkeit haften, das rechte Objekt zu dem Partiz. sei ζῶντων αἰώνιον: *den einen wird Gott, gemäß ihrem Ausharren im Guthandeln, Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit zuteilen als solchen, die nach ewigem Leben trachten*. Und in V. 8 findet unsere Konstruktion seinen Beifall nicht, weil dabei ἀλήθεια als das genaue Gegenstück von ἀδικία zu stehen komme, und weil ἀπειθοῦσιν nicht durch ein bloßes καὶ an τοῖς ἐξ ἐριθείας angeknüpft werde könne. Er nimmt daher καὶ — δέ im Sinne von *sowohl — als anderseits* und übersetzt: *denen aber, welche ausgemeiner Gesinnung sowohl der Wahrheit nicht gehorchen als anderseits der Gerechtigkeit gehorchen, wird Zorn und Grimm zuteil werden*. Der Aufbau der parallelen Sätze in V. 7 und 8 läßt diese Fassung nicht zu. — ὀργή bezeichnet den objektiven, aus den Forderungen der Gerechtigkeit Gottes im Endgericht sich ergebenden Tatbestand, θυμός mehr subjektiv den leidenschaftlichen Zornaffekt, vielleicht als Steigerung im Verhältnis zu ὀργή vom Apostel empfunden.

V. 9. 10. Der Grund für die chiastische Wiederaufnahme der Gedanken von V. 7. 8 in V. 9. 10 liegt erstens darin, daß sich dem Apostel die in V. 7. 8 beabsichtigte Umschreibung der ἔργα aus V. 6 unwillkürlich zu einer Charakteristik der gesamten Grundgesinnung der betreffenden Kategorie von Menschen gewandelt hat, und zum anderen darin, daß er in V. 7. 8 allgemeine Wendungen gebraucht hat: Wendungen, mit denen er die religiös-sittliche Haltung auch des Heidentums zutreffend zeichnen konnte. In der Tat sind in V. 7. 8 Ausdrücke, die an das eigentümliche religiöse Empfinden und Streben der Juden

erinnern könnten, offenbar absichtlich vermieden. In V. 9. 10 führt Paulus die verschiedene Art der Menschen auf den einfachen Gegensatz von Gut und Böse zurück. Diese Kategorien waren ihm vom A. T. her vertraut; sie entsprechen dem *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* in V. 6. — Die bemerkenswerte allgemeine Formulierung in V. 7. 8, die den Apostel zur Wiederholung des Gedankens zwingt, liefert den Beweis dafür, daß er auch von 2, 1 ab stets, und zwar, wie es scheint, in erster Linie die Heiden im Auge behalten hat, auch wenn er durch das *πᾶς* in V. 1 die Juden mit ihnen zusammenschloß. — *στενοχωρία* vielleicht Steigerung von *θλίψις*. — *ψυχή* ist hier, wie 13, 1, nicht psychologischer Begriff, sondern Bezeichnung für das einzelne menschliche Individuum. *κατεργάζεσθαι* und *ἐργάζεσθαι* wechseln nicht ohne Absicht; ersteres heißt *vollführen, fertig bringen*: im Tun des Bösen bringt es der Mensch zur Meisterschaft, während sein Tun des Guten allezeit Stückwerk bleibt. In V. 10 sind *δόξα* und *τιμὴ* aus V. 7 wieder aufgenommen, für *ἀφθαρσία* tritt *εὐφροσύνη* ein als Beschreibung des seligen Zustandes völliger innerer und äußerer Befriedigung. Ein besonderer Ton liegt auf *πᾶσαν* und *παντί*, welche die schlechthin allgemeine Geltung der in den Versen aufgestellten Regeln für den göttlichen Richterspruch betonen. Und wieder wie 1, 16 sind die beigegeführten Appositionen nicht inhaltliche Auseinanderlegung des *πᾶσαν* und *παντί*, vielmehr heben sie zwei Kategorien von Menschen aus der Allgemeinheit mit *πρῶτον* heraus. Über *Ἑλλην* ist also ebenso zu urteilen wie 1, 14. 16; und das Gleiche ist von *πρῶτον* zu sagen. Die in den Sätzen ausgesprochene Regel gilt den Juden und den gebildeten Hellenen in allererster Linie (vgl. ZAHN). Es hat auch hier keinen Sinn, *πρῶτον* auf den Juden allein zu beziehen. Von heilsgeschichtlicher Prärogative kann hier inmitten der Sätze, die Art und Inhalt der *ἡμέρα ὀργῆς* beschreiben, nicht wohl die Rede sein, ebensowenig aber von einer zeitlichen Priorität oder von einer größeren Strenge des Gerichtes im Vergleich zu den Hellenen. Damit würde nicht nur *τέ — καί*, sondern auch V. 11 in Widerspruch stehen, und nicht minder die Tatsache, daß in V. 12 zunächst vom Heiden, nicht vom Juden gesprochen wird. Die Erläuterung, die JÜLICHER gibt, empfinde ich als einen logischen Widerspruch; er sagt: „Nur fügt Paulus jetzt ausdrücklich immer hinzu: und beides ganz gleichmäßig bei Juden wie Griechen (1, 16!), wenn auch der Jude immer zuerst herankommt; denn Bevorzugung einzelner ist vor Gottes Richterstuhl ausgeschlossen usw.“

V. 11. In der weiteren Ausführung läßt der Apostel den durch *πρῶτον* angedeuteten Gesichtspunkt fallen; sein Interesse bleibt an der durch *τέ — καί* betonten völligen Gleichstellung von Juden und

Hellenen im künftigen Gericht haften. In diesem Sinne schließt V. 11 begründend den Gedanken an, daß bei Gott, dem gerechten Richter, von irgendwelcher Bevorzugung oder Parteilichkeit nicht die Rede sein könne. — *προσωπολημψία* ist in der hellenistischen Gräzität nicht nachzuweisen. Im N. T. kommt es nur bei Paulus und Jak. 2, 1 vor. Es ist vielleicht eine erst zur Zeit des Paulus in jüdischen oder judenchristlichen Kreisen im Anschluß an die alttestamentliche Wendung *πρόσωπον λαμβάνειν* entstandene Wortbildung mit der Bedeutung: *Berücksichtigung der Außenseite, Parteilichkeit*. — Bei der Durchführung der in V. 11 vorangestellten Wahrheit war der Apostel ganz von selbst auf die Frage nach Wert oder Unwert des Gesetzes für die Beurteilung im künftigen Gericht geführt worden. Denn der Gesetzesbesitz machte den eigentlichen Stolz und Vorzug der Juden im Vergleich zu den Heiden aus, die sie verächtlich die *ἄνομοι* nannten. Damit hängt zusammen, daß der Begriff *Ἕλλην* im folgenden (bis 3, 9 hin) verschwindet und unwillkürlich *ἔθνη* an seine Stelle tritt. Sobald Gesetzesbesitz oder Mangel eines geschriebenen Gesetzes als unterscheidendes Merkmal eingeführt wird, gibt es nur noch einen Gegensatz zwischen Juden und Nichtjuden, d. h. zwischen *Ἰουδαῖοι* und *ἔθνη*.

V. 12. In V. 12 geht der Apostel von der Voraussetzung aus, daß von Heiden und Juden insgesamt gilt: *ἡμαρτον*. Also durfte aus V. 7 und V. 10 nicht gefolgert werden, daß es nach seiner Meinung wirklich in der Juden- und Heidenwelt Persönlichkeiten gebe, denen auf Grund ihres religiös-sittlichen Gesamtverhaltens im künftigen Gericht die *ζωὴ αἰώνιος* werde zugesprochen werden können. Unser Vers protestiert ebenso lebhaft gegen diese Ansicht wie 3, 9. 19ff. Denn *κριθήσονται* ist in Parallele mit *ἀπολοῦνται* sensu malo zu verstehen. Der Wechsel des Verbums wurde durch *διὰ νόμον* veranlaßt, womit sich der Begriff des *κρίνεσθαι* leicht und selbstverständlich verbindet. Daß die Heiden *ἀνόμως*, d. h. *ohne ein geschriebenes Gesetz zu besitzen*, sündigten, und die Juden *ἐν νόμῳ*, d. h. *indem sie sich dabei in dem Besitz eines geschriebenen Gesetzes befanden*, ist ein rein formaler Unterschied. Er wird ja freilich im künftigen Endgericht entsprechend berücksichtigt werden; aber das Endurteil über Heiden und Juden wird trotzdem das gleiche bleiben, weil entscheidend nur die eine Tatsache ins Gewicht fällt, daß sie alle gleichermaßen gesündigt haben. Der Mangel eines geschriebenen Gesetzes schützt die Heiden nicht, und der Besitz eines geschriebenen Gesetzes schützt die Juden nicht vor der Erfahrung des göttlichen Zorngerichtes.

V. 13. V. 13 begründet beide Teile des V. 12; denn V. 14 zeigt, daß der Apostel die Heiden in das Urteil des V. 13 mit einschließen wollte.

13b als Begründung mit 12a verbunden, scheint nun freilich den Satz zu ergeben: die Heiden, die da sündigten, indem sie kein Gesetz hatten, werden untergehen, eben weil sie kein Gesetz hatten, da doch nur *οἱ ποιηταὶ νόμου* ein rechtfertigendes Urteil von Gott empfangen werden. Daß das ganz und gar nicht im Sinne des Apostels gesprochen ist, zeigt V. 14ff. Die Lösung liegt in 13a, aus dem hervorgeht, daß der in V. 12 formulierte Gegensatz zwischen *ἄνομοι* und *οἱ ἐν νόμῳ* nur die Frage nach dem Besitz eines äußerlich kodifizierten Gesetzes ins Auge faßte, und daß in V. 13b der Ton nicht auf *νόμου* liegt, sondern auf *ποιηταί*. Wenn es auf das Tun des Gesetzes ankommt und nicht auf das Hören, so können Heiden und Juden im Endgericht mit gleichem Maße gemessen werden. Vorausgesetzt ist dabei: 1. daß es den Heiden möglich ist, Gesetzestäter zu sein, auch wenn sie kein kodifiziertes Gesetz besitzen, 2. daß den Juden der bloße Gesetzesbesitz nichts nützt, wenn nicht auch sie Gesetzestäter sind. Diese beiden Sätze werden vom Apostel in der Tat nacheinander behandelt: der erste in V. 14—16 und der zweite in V. 17ff. 13b stellt sich also wiederum als allgemeingültiges Grundgesetz des göttlichen Richtertums dar und steht somit in vollkommener Parallele zu V. 6.

Zornesoffenbarung und νόμος. Der Vergeltungsgedanke im Zusammenhang der paulinischen Verkündigung. Warum hat der Apostel es nicht bei einer einfachen Wiederholung des V. 6 bewenden lassen, und warum hat er jenem Grundgesetz hier eine Form gegeben, die in ihrer Anwendung auf die Heiden zunächst überrascht und die ihn nötigt, das Vorhandensein eines νόμος bei den Heiden erst noch ausdrücklich nachzuweisen? Antwort: Die Begriffe *κρίνεσθαι*, *δικαιοκρισία* und *ὀργή θεοῦ*, von denen er im Blick auf das Endgericht reden mußte, sind ohne einen νόμος nicht denkbar. Das ist jüdischem Denken für die ersten beiden Begriffe selbstverständlich; es trifft aber auch für den Begriff *ὀργή θεοῦ* zu. Denn *ὀργή* setzt nach 4, 15 *παράβασις* voraus, und *παράβασις* gibt es nicht ohne νόμος (vgl. 5, 13). Aber anderseits: wo ein Werke fordernder νόμος in Geltung ist, tritt *παράβασις* und *ὀργή* als unausbleibliche Folgeerscheinung ein. Darum unterliegt die ganze außerchristliche Menschenwelt dem gleichen Verdikt: *ἡμαρτον καὶ ἀπολοῦνται*, und damit besteht der thematisch in 1, 18 vorangestellte Satz zu Recht, daß abgesehen vom Evangelium überall nur Zorn Gottes zur Erscheinung kommt, weil abgesehen vom Evangelium die ganze Welt unter Gesetz steht. — V. 7. 10. 13b sind nur hypothetisch gemeint, genau so wie der die *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* charakterisierende Satz in 10, 5. Der Apostel hat

bei solchen Sätzen nicht daran gedacht, daß sich auf dem in ihnen beschriebenen Wege jemals für einen Menschen Rechtfertigung und Teilnahme am Heil verwirklichen werde. Selbst bei dem Vorbild der höchsten Gerechtigkeit im A. T., selbst bei dem Erzvater Abraham ist die Gerechtigkeit in Gottes Urteil nicht auf diesem Wege zustande gekommen. Alle Verschiebungen des harten, rücksichtslosen Standpunktes, den der Apostel in dieser Frage einnimmt, Verschiebungen, wie sie in den Kommentaren immer noch gang und gäbe sind, müssen wir aufs entschiedenste zurückweisen.

Noch willkürlicher verrückt man dem Apostel das Konzept, wenn man ihm die Meinung unterschiebt, als habe er in V. 6 und 13b nur auf ungläubige Heiden und Juden anwendbare Normen des göttlichen Urteils im Endgericht nennen wollen, und als kämen nach seiner Anschauung für die Christen dereinst andere Maßstäbe der Beurteilung zur Anwendung. Gal. 6, 7ff.; 1 Kor. 3, 13; 9, 17; 2 Kor. 5, 10; 9, 6 belehren uns eines anderen. Auch bei den Christen wird dereinst im abschließenden Gericht nach dem gefragt werden, was sie gehandelt haben bei Leibesleben, es sei gut oder böse (2 Kor. 5, 10). Auch für Christen ist die Geltung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* nicht aufgehoben (Röm. 8, 4). Und doch besteht ein zwiefacher fundamentaler Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen: zum ersten, daß ihnen in der Kraft des Geistes die Erfüllung jenes *δικαίωμα* ermöglicht ist (Röm. 8, 4); zum zweiten — und dies ist das eigentlich Neue und Beseeligende am Christentum —, daß von dem Urteil nach den Werken im künftigen Gericht nicht mehr, wie für die ungläubigen Juden und Heiden, die Entscheidung über Rechtfertigung, Errettung und Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft Gottes abhängig ist. „Der Christ wird gerechtfertigt und errettet auf Grund von Werken“ ist für einen Paulus zugestandenermaßen ein unmöglicher Satz; aber ebenso unmöglich würde es ihm sein, den Satz auszusprechen: „Der Christ wird dereinst auf Grund seines Glaubens gerichtet werden“. Das Endgericht wird für den Christen nur noch die Bedeutung haben, daß es den relativ höheren oder geringeren Wert seiner sittlichen Lebensarbeit zum Ausdruck bringt, und danach wird sich Lohn und Lob aus Gottes Munde bestimmen. Ist der Gesamtertrag seiner sittlichen Lebensführung minderwertig, so wird die Folge davon im Endgericht sein: *ζημιωθήσεται*; daneben aber heißt es doch: *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ, ὡς διὰ πνός* (1 Kor. 3, 15). Denn das *σώζεσθαι* hängt für ihn einzig und allein vom Glauben ab und nicht von Art und Umfang seiner sittlichen Betätigung. Der *νόμος τῶν ἔργων* ist für ihn durch den *νόμος πίστεως* abgelöst. Dagegen abgesehen vom Evangelium, also für

Juden und Heiden, besteht nur der erstere zu Recht. Daher bedeutet für sie das künftige Gericht nach den Werken zugleich die Entscheidung über Rechtfertigung, Errettung und Teilnahme am ewigen Leben. Und daß diese Entscheidung bei allen Menschen, die außerhalb des Evangeliums stehen, ohne jede Ausnahme ungünstig ausfallen wird, steht dem Apostel über allen Zweifel fest.

Die Ausführungen von 1, 18—2, 13 liefern den Beweis, daß der Vergeltungsgedanke, den der Apostel aus seiner jüdischen Vergangenheit als Dogma mitbrachte, auch dem Christen Paulus geläufig geblieben und von ihm als wirksames Motiv für die Behandlung ethischer Fragen gehandhabt worden ist. Die Gotteszornvorstellung ist, wie namentlich die Verbindung *ὀργή καὶ θυμός* (2, 8) zeigt, keineswegs von Gott losgelöst und keineswegs zum bloßen Ausdruck für den allgemeinen Gedanken einer immanenten Entwicklung des Bösen, daß nämlich Sünde und Strafe untrennbar verbunden seien, geworden (gg. WETTER, *Der Vergeltungsgedanke bei Paulus*, 1912, S. 16 ff.). Das dreifache *διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* in 1, 24 ff. und das Nebeneinander von 1, 24—32 und 2, 5 ff. macht diese Auskunft unmöglich. Für den Christen aber hat nach paulinischer Anschauung zwar wohl die Rede vom kommenden Zorn Gottes als Motiv der Warnung, Mahnung und Drohung aufgehört (Röm. 5, 9), aber nicht der Vergeltungsgedanke (vgl. 2 Kor. 5, 10). Mag man das unter dem Titel „Beibehaltene oder wiedereingedrungene Frömmigkeit früherer Stufen“ behandeln (vgl. WEINEL: *Bibl. Theol. des N. T.* § 69): immerhin, es ist da und bildet nach wie vor einen integrierenden Bestandteil paulinischen Denkens. Auch die an die Christen gerichteten sittlichen Ermahnungen werden von dem Apostel in weitestem Umfang durch den Gedanken an das künftige Endgericht unterstützt. Als ein wirklicher Fremdkörper dürfte dies innerhalb des Gesamtorganismus der paulinischen Verkündigung jedoch nur dann empfunden werden, wenn es in der Heilslehre des Apostels, also in der Lehre von der Rechtfertigung und Errettung des Menschen, als bedeutsamer Faktor mit in Rechnung gestellt wäre. Und das ist zweifellos nicht der Fall.

5) Anwendbarkeit des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht auf die Heiden (2, 14—16).

V. 14. 15. Aber können die Heiden denn überhaupt nach den soeben ausgesprochenen Grundsätzen im künftigen Gericht beurteilt werden? Jawohl! antwortet der Apostel. Zwar haben sie kein kodifiziertes Gesetz

nach Art des mosaischen Gesetzes, wohl aber tragen sie eine gesetzliche Norm für ihr Tun in sich selbst; und was es um das Werk des Gesetzes sei, ist ihnen gleichsam ins Herz geschrieben. Den Beweis dafür liefern sie ja dadurch, daß sie, ohne durch ein geschriebenes Gesetz äußerlich dazu veranlaßt zu werden, gleichsam in Betätigung ihrer natürlichen Anlage hin und wieder das tun, was vom mosaischen Gesetz gefordert wird. Und um den Beweis zu vervollständigen, führt der Apostel zwei weitere Zeugen dafür an: 1. das Zeugnis ihres eigenen Gewissens, das ihnen eine klare Beurteilung der Qualität ihres Tuns ermöglicht, und 2. das Zeugnis der Urteile, die sie im gegenseitigen Verkehr über das Tun ihrer Mitmenschen zu fällen imstande sind, Urteile, die zumeist anklagend, aber unter Umständen auch entschuldigend lauten. Diese Fähigkeit der Selbstbeurteilung und der sittlichen Beurteilung des Tuns ihrer Nebenmenschen sind untrügliche Beweise dafür, daß die Heiden ein ungeschriebenes Gottesgesetz in ihrem Herzen tragen. V. 16. Und wenn diese Tatsache auch gegenwärtig noch vor Menschaugen verborgen ist: an dem Tage, wo Gott die im Herzen der Menschen verborgenen Beweggründe ihres Handelns aufdecken wird — eine Funktion, die nach paulinischem Evangelium wenigstens auch an den ungläubigen Juden und Heiden Christus Jesus im Auftrage Gottes ausüben wird —, da wird sie offenkundig werden.

V. 14. ὅταν „faßt alle in der Gegenwart oder zu jeder beliebigen Zeit vorkommenden Fälle zusammen“ (ZAHN): *wenn und wo immer es vorkommt, daß usw.* Also einzelne Fälle hat der Apostel im Auge. Dem entspricht das artikellose ἕθνη, das von einzelnen heidnischen Individuen zu verstehen ist; und danach hat sich auch die Erklärung von τὰ τοῦ νόμου zu richten: in der Heidenwelt sind unter Umständen Fälle zu beobachten, wo *einzelne Handlungen sich mit den im Gesetz geforderten Geboten in Übereinstimmung befinden*. Das läßt sich nur als Auswirkung dessen, was die Heiden *kraft ihrer Naturanlage* (φύσει) sind, verstehen. Mit οὗτοι betont der Apostel in nachdrücklicher Wiederaufnahme der Aussage aus der ersten Satzhälfte, daß er das Urteil, auf das er hinauswolle, von dem Verhalten eben dieser einzelnen heidnischen Persönlichkeiten abstrahiere, bei denen derartiges zu beobachten sei. Und noch einmal fügt er als Charakteristik an, daß sie doch ein geschriebenes Gesetz nicht haben. Das μὴ in seiner veränderten Stellung soll vielleicht ἔχοντες in einen Gegensatz zu εἶναι stellen.

V. 15. οἵτινες (durch οὗτοι gewissermaßen vorbereitet) ist = *quippe qui*. — ἐνδείκνυσθαι: *durch die Tat beweisen* (9, 22; 2 Kor. 8, 24; vgl.

Röm. 3, 25f.). Der folgende acc. c. part. wird nach dem logischen Aufbau des Satzes sachlich auf einer Linie mit *ἐαυτοῖς εἶναι νόμος* liegen. — *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* ist kollektiv zu verstehen und *τό* ist generischer Artikel: *wie die vom Gesetz geforderte Handlungsweise aussieht, steht in ihren Herzen geschrieben* und wirkt von da aus auf sie als bestimmende und verpflichtende Vorschrift: *ἐαυτοῖς εἶναι νόμος*. Die Frage aber, wodurch sie es tatsächlich beweisen, kann zunächst nur aus dem Vorigen beantwortet werden; und *ἐνδείκνυσθαι* weist uns schon durch seine Wortbedeutung an, die Erläuterung dem *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* zu entnehmen: *weil sie ja durch das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου tatsächlich beweisen usw.* — Aber da nach alttestamentlichem Wort (Deut. 19, 15; vgl. Matth. 18, 16; 2 Kor. 13, 1; Hebr. 10, 28) auf zweier oder dreier Zeugen Mund jede Rede besteht, führt er zwei weitere Zeugen an, die ebenso untrüglich wie jenes *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* und mit ihm zusammen das Dasein eines in ihr Herz geschriebenen Gesetzes beweisen. *συμμαρτυρούσης* ist Prädikat zu beiden folgenden Subst., und die beiden an *λογισμῶν* angeschlossenen Partiz. sind attrib. Näherbestimmungen dieses Substantivs. Maßgebend für die Deutung ist der durch die Voranstellung des *αὐτῶν* angezeigte Gegensatz zwischen *αὐτῶν* und *μεταξὺ ἀλλήλων*. Für ihre eigene Person kommt die *συνείδησις* in Frage, für ihren Verkehr untereinander die *λογισμοί*. — Die *συνείδησις* ist hier, wie stets bei Paulus, die *conscientia consequens*; ihre Funktion besteht darin, daß sie nach geschehener Handlung über deren Qualität ein Urteil fällt. Dieser Betätigung der *συνείδησις* in bezug auf die eigene Person entsprechen genau die Überlegungen und Urteilsfällungen, die im alltäglichen Verkehr der Menschen untereinander der eine in bezug auf den anderen laut werden läßt. Eine solche Fähigkeit der Selbstbeurteilung und der Unterscheidung von Gut und Böse in den Handlungen des Nebenmenschen setzt das Dasein eines objektiven Maßstabes der Beurteilung, das ist eines *νόμος*, bei ihnen voraus. Besitzen sie einen solchen nicht in kodifizierter Form, so muß er in ihr Herz geschrieben sein: *sie sind sich selbst Gesetz*. Durch die beiden angehängten Genitive aber werden die nach zwei Seiten auseinandergehenden Urteile charakterisiert und durch *ἢ καὶ* wird zugleich angedeutet, daß sie *zumeist anklagend, unter Umständen aber, wenn auch seltener, entschuldigend lauten*. Weil es sich in den Partizipien lediglich um Artbestimmungen von *λογισμοί* handelt, sind sie dem artikul. Subst. ohne Artikel angeschlossen: *mögen sie nun verurteilender oder unter Umständen auch entschuldigender Art sein*.

V. 16. Die Anfangsworte des V. 16 lauten in B *ἐν ᾗ ἡμέρα*, in D G *ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε* und in A *ἐν ἡμέρᾳ, ᾗ*. Die beiden letzteren Lesarten sind offenbar aus der ersteren

entstanden; nachdem einmal ἡ vor ἡμέρα versehentlich ausgefallen war, wurde es durch ein nachfolgendes ὅτε oder ἡ ersetzt (WEISS, W.-H., NESTLE). BLASS (§ 79,7) meint, zwischen V. 15 und 16 sei eine Gedankenlücke, so daß irgendwie eine Parenthese anzunehmen sei; und da man erst weit rückwärts einen Punkt finde, wo man ἐν ἡ ἡμέρα folgerichtig anschließen könne, so müsse man „gemäß der Führung des MARCION“ ἐν ἡ ἡμέρα einfach beseitigen, so daß ein Asyndeton zustande komme. ZAHN sagt mit Recht, daß aus einigen abgerissenen Zitaten sich der Nachweis für das Fehlen dieser Worte bei MARCION nicht erbringen lasse.

Der Relativsatz schließt sich lose an V. 15 an. Das Objekt *κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* erinnert deutlich an die Vorstellung des im Herzen der Heiden verborgenen Gesetzes; und von *κρινεῖ* selbst führt eine Verbindungslinie unwillkürlich zurück zu den drei im vorigen aufgeführten Zeugen, die von selbst den Gedanken an eine Gerichtsszene wecken. Diese drei Zeugen tun ihre Zeugenpflicht freilich schon gegenwärtig, aber im vollen Sinne wird ihre Zeugniskraft doch erst am Tage des Gerichts in die Erscheinung treten. ἐν ἡ ἡμέρα wird also an *ἐνδείκνυνται* und *συμμαρτυροῦσης* gleichmäßig in loser Prägnanz angeschlossen, wie ἐν ἡμέρα *ὁργῆς κτλ.* an *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὁργήν* in V. 5. Im künftigen Gericht erst wird klar herauskommen, daß sich das in ihr Herz geschriebene Gesetz bei ihnen andauernd in Gewissensurteilen und in Urteilen über einander kundgegeben hat, und daß es niemals aufgehört hat, seine Funktionen auszuüben, auch dann nicht, wenn die Stimme des Gewissens vielleicht einmal durch ihren *νοῦς ἀδόκιμος* zum Schweigen gebracht und wenn die Sprache ihrer inneren *λογισμοί* durch das laute *συνενδοκεῖν τοῖς πράσσουσιν* (I, 32) übertrönt worden sein sollte. — Die eigentliche Aussage, die in keiner Weise den Eindruck der Ergänzungsbedürftigkeit hinterläßt, ist damit zu Ende. Die Schlußworte empfinden wir als beiläufig angefügte Bemerkung, so daß also beide präpositionale Bestimmungen aufs engste zusammengehören: *und zwar ist es nach meiner Verkündigung so anzusehen, daß die Funktion des Richters im Endgericht Christus Jesus übernehmen wird* (lies: *διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* nach B). Paulus will damit nebenbei betonen, daß Richter auch über die ungläubigen Juden und Heiden derselbe Christus Jesus sein wird, vor dessen Richterstuhl nach 2 Kor. 5, 10 die Christen werden Rechenschaft ablegen müssen. Wie sich im künftigen Gericht die Rollen Gottes und Christi verteilen werden, zeigt 1 Kor. 4, 4ff.

Unsere Auslegung lehnt sich in den Hauptpunkten an WEISS an. Verbreiteter aber ist die Anschauung, daß *μεταξὺ ἀλλήλων* unmittelbar zum folg. Partiz. zu beziehen sei: *und die Gedanken, die herüber und hinüber Anklage erheben oder Verteidigung führen* (JÜLICHER). Die Worte werden dann als nähere Erläuterung oder Ergänzung des soeben

über die *συνείδησις* Gesagten angesehen, also ebenfalls auf das Gericht gedeutet, das der Mensch an sich selbst und an seinem Tun übt. Das vorangestellte *αὐτῶν*, das einen Gegensatz fordert, und die Stellung von *μεταξὺ ἀλλήλων* vor *λογισμῶν* erheben schon an sich Einspruch gegen diese Fassung. Wenn man aber vollends, wie ZAHN es tut, die Erklärung dazu gibt, daß der gewissenhafte Mensch oft genug Ursache habe, dem ersten Urteil seines Gewissens zu mißtrauen und es hinterher durch ein anderes zu ersetzen, so läuft das auch sachlich der Absicht des Ganzen entgegen. Paulus meint doch augenscheinlich sichere und untrügliche Zeugen für seine Behauptung vorführen zu können. Wenn aber wirklich von einem solchen unsicheren, unstet hin und her schwankenden Gewissensurteil gesprochen werden müßte, so würde daraus folgerichtiger der Schluß gezogen werden, daß der Heide keinen klaren Maßstab der Selbstbeurteilung, also keinen *νόμος* in sich trage. — Der Anschluß des V. 16 hat lebhaftere Erörterungen hervorgerufen. JÜLICHER spricht es unumwunden aus: „V. 16 könnte fehlen, ohne daß jemand etwas vermissen würde; er bereitet sogar starke Verlegenheit“; und er meint schließlich: vielleicht habe Paulus hier ein Stück seiner Kampfrede wider das ungläubige Judentum unverändert in den Brief eingeschoben als eine Berufung auf Gott gegenüber dem Starrsinn jüdischen Widerspruchs. Paulus habe ihnen zurufen wollen: „Am jüngsten Tage, da werdet ihr erfahren, daß ich die Wahrheit rede!“ Auch LIETZMANN hält diesen Ausweg neben anderen für gangbar. Viele Ausleger versuchen durch teilweise oder gänzliche Parenthesierung von V. 14. 15 einen Anschluß für V. 16 zu gewinnen. Aber alle diese Versuche haben gegen sich, daß sie, dem unmittelbaren Eindruck zuwider, leitende Hauptgedanken zu nebensächlich eingestreuten Gedanken machen. HOFMANN liest *κρίνει* (vgl. NESTLE), verbindet den Satz unmittelbar mit *ἐνδείκνυνται* und gibt ihm die Deutung: „An jedem beliebigen Tage schon in der Gegenwart, wo dem ungläubigen Heiden das Heil angeboten wird, vollzieht sich ein innerliches Gericht an den Hörern, das ihre verborgene Herzensgesinnung ans Tageslicht fördert.“ Den Grundgedanken dieser Auffassung hat WEBER (a. a. O., S. 140ff.) aufs wärmste verteidigt. Dagegen spricht jedoch, daß *ἐνδείκνυνται* in V. 14. 15 bereits nach ganz anderer Richtung hin inhaltlich umschrieben ist, und vor allem, daß *ἐν ἡ ἡμέρᾳ* deutlich auf einen einzelnen, bestimmten Tag hinweist, zumal hier, wo den Lesern die Rede von der *ἡμέρᾳ ὀργῆς* aus V. 5 her noch frisch im Gedächtnis war. ZAHN endlich meint, durch *ἡ καί* werde *ἀπολογουμένων* von *κατηγορούντων* losgelöst, und daher dränge sich die Beziehung der Zeitangabe des V. 16 nur auf das letzte Partiz. ganz von selbst auf:

gerade im Endgericht werden die Heiden für sich geltend machen, daß sie doch nicht dieselben sittlichen Antriebe gehabt haben wie die Juden, und Gott werde dann den Heiden, die sich so zu verteidigen suchen werden, ein gerechter und darum ein milder Richter sein. So entspreche es speziell der Heilsverkündigung des Paulus. Dabei kommt ebenso wie in der Deutung von Hofmann ein dem Zusammenhang gänzlich fremder, ja der Absicht des Apostels geradenwegs zuwiderlaufender Gedanke heraus. Besonders die Korrespondenz zwischen der *ἡμέρα* des V. 16 und der *ἡμέρα ὁργῆς* des V. 5 kommt dabei nicht zu ihrem Recht. Unsere Verse haben in ihrem ganzen Umfang nur die eine Tendenz, die Anwendbarkeit des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht auf die Heiden in ganzer Schärfe zu begründen. Überdies läge auf *ἀπολογονμένων*, wenn es durch *ἡ καί* vom vorigen losgelöst und so verselbständigt würde, ein bedeutender Ton. Das widerspricht aber wiederum dem sprachlichen Charakter von *ἡ καί*, womit gesagt ist, „es möge das unter Umständen vielleicht auch einmal vorkommen“ (ähnlich ZAHN selbst). Endlich: auch das Objekt des *κρινεῖ* verliert dabei seine konkrete Beziehung auf den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*, die ihm im Zusammenhange mit V. 14. 15 unter allen Umständen erhalten bleiben muß. — Die von SPITTA wieder aufgenommene Behauptung, daß V. 14. 15 unbarmherzig den Zusammenhang unterbreche, können wir auf sich beruhen lassen. Im übrigen würde das Objekt von *κρινεῖ* in V. 16 bei Ausschaltung von V. 14. 15 völlig in der Luft hängen.

Urteil des Apostels über die Heiden. Die Stoa und das natürliche Sittengesetz. Das Gewissen. KLOSTERMANN (73 ff.) und FEINE (93 ff.) stellen die These auf, daß die *ἔθνη* in diesen Versen Christen, bestimmter: Heidenchristen seien. Diese Ansicht scheitert endgültig an dem *φύσει* des V. 14. Denn auch die eingehendste Erörterung über die Behandlung des Verhältnisses zwischen *φύσις* und *νόμος* in der griechischen Philosophie kann die offensichtliche Tatsache nicht beseitigen, daß *νόμον μὴ ἔχοντες* in genauer Parallele mit *ἀνόμως* in V. 12 die ungläubigen Heiden im Gegensatz zu den ungläubigen Juden charakterisieren soll. *φύσει* bezeichnet den Gegensatz gegen jeden von außen her auf sie einwirkenden bestimmenden Einfluß. Demnach sind durch diesen Dativ alle Antriebe und Einwirkungen, die sich aus besonderen, zu ihrer ursprünglichen Naturanlage neu hinzutretenden Offenbarungen Gottes herleiten, völlig ausgeschlossen: also der den Christen bestimmende *νόμος τοῦ πνεύματος* ebenso wie der mosaische *νόμος τῶν ἔργων*. Überhaupt aber ist es

unberechtigt, den Versen ihre selbständige Bedeutung zu nehmen und sie etwa lediglich als Folie für die Aussagen über die Juden anzusehen, als hätte es der Apostel von V. 12 oder gar schon von V. 1 ab lediglich darauf abgesehen, die besonderen Ansprüche der Juden zurückzuweisen oder jüdischen Hochmut ins Herz zu treffen, der bei den Heiden bloß Böses und Gemeines, weil keine Gesetzeserfüllung, wahrnehmen wolle. Von auffallend günstiger Beurteilung des Heidentums ist in unseren Versen überdies gar nicht einmal die Rede. Denn auch bei richtiger Beziehung der Verse auf die ungläubigen Heiden soll in ihnen nach Ansicht des Apostels durchaus nicht etwa der Nachweis erbracht werden, daß einzelne ungläubige Heiden als *ποιηταὶ νόμου* dereinst ein wirkliches *δικαιοῦσθαι* an sich erfahren werden; die Sätze sind vielmehr nur als Beweis für die Anwendbarkeit des in 13b genannten Grundgesetzes auf die Heidenwelt anzusehen. Der wirkliche Ausgang wird auch bei den Heiden, welche unter Umständen *τὰ τοῦ νόμου ποιοῦσιν*, der sein, daß sie *ἀνόμως ἀπολοῦνται*, weil trotz dieses *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου* auch für sie das Verdikt bestehen bleibt: *ἡμαρτον*.

Parallelen aus der griechischen Philosophie stehen für die in diesen Versen enthaltenen Grundgedanken in Fülle zu Gebote. In der stoischen Philosophie ist es ein Hauptsatz, daß das sittliche Handeln als die vollkommene Vernunft einem der Natur des Menschen von der Gottheit eingepflanzten Gesetz entspringe. So zitiert PLUTARCH: *Περὶ Στοικῶν ἐναντιωμάτων* IX, p. 1035 C ein Wort aus dem dritten Buch des CHRYSIPP „über die Götter“: *οὐ γάρ ἐστιν εὐρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως. ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομεν εἶρεν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν*. Und bei CICERO, *de legibus* I, 6, 18 heißt es: *lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea, quae faciendasunt, prohibetque adversaria*; und I, 12, 33: *quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est; ergo etiam lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando*; vgl. *de republica* 3, 33. Andererseits darf freilich nicht außer acht gelassen werden, daß EPIKTET etwas ganz anderes unter dem *νόμος* versteht, als das, was Paulus hier von dem *νόμος* der Heiden sagt. Zwar sind, wie BONHÖFFER ausführt, auch nach EPIKTET dem Menschen von Natur die formalen Kategorien des praktischen Urteils in sittlichen Dingen angeboren, aber sie müssen erst durch den *λόγος* mit dem richtigen Inhalt erfüllt werden, um Kraft und Gewähr für das sittliche Handeln zu geben. Der *νόμος* aber, der aus dem *λόγος ὀρθός*, der praktischen Vernunft, seine Motive und Ideale entnimmt und der hinterher für das Tun des Menschen im einzelnen bestimmend wird,

ist nach EPIKTETS Anschauungen dem Menschen gewiß nicht von Natur ins Herz geschrieben, und niemals wirkt er sich bei dem Menschen als unwillkürliche und gleichsam unbewußte Folge des λόγος aus, er kann vielmehr „nur durch ernste anhaltende Beobachtung seiner selbst und des menschlichen Lebens und durch strenge philosophische Zucht und Denkarbeit erkannt und ins Herz aufgenommen werden als den Lebenswillen beherrschende Macht“. Erst auf diesem Wege wird der Mensch sich selbst ein Gesetz: die Vernunft lehrt ihn zu leben κατὰ συμφωνίαν τοῦ παρ' αὐτῷ δαίμονος πρὸς θεόν. (Vgl. BONHÖFFER, *Epiktet und das N. T.*, S. 155, der übrigens (S. 148) auch darauf aufmerksam macht, daß der Dativ gar nicht dem spezifisch-philosophischen Sprachgebrauch angehört). — Jedenfalls brauchte der Apostel zur Konzipierung seiner Gedanken kein Buch eines griechischen Philosophen gelesen zu haben, sondern nur mehr vom Leben der Griechen zu wissen, als ein unter Juden aufgewachsener Jude (vgl. ED. SCHWARZ: *Charakterköpfe* II, 2. Aufl., S. 122), und keinesfalls ist man berechtigt oder gar verpflichtet, hier von einer direkten Entlehnung aus der stoischen Philosophie zu sprechen.

Die gleiche Beobachtung und Entscheidung muß bei dem Begriff *συνείδησις* Platz greifen. Das Wort kommt im A. T. überhaupt nicht vor, ist also dem früheren jüdischen Denken, das die Begriffe Sünde, Schuld und Strafe nicht durch feinere Differenzierungen gegeneinander abgrenzte, fremd gewesen. Es ist der hellenistischen Gräzität entlehnt und muß auf *συνειδέναι τι ἑαυτῷ*, nicht auf *συνειδέναι τι* zurückgeführt werden. Indessen ist es ebensowenig wie τὸ συνειδός erst von der Stoa geprägt worden. Die Worte bedeuten in früherer Zeit nur etwa so viel wie *Bewußtsein, Selbstbewußtsein*. In der Stoa spielen sie keine nennenswerte Rolle. Das bei CREMER-KÖGEL (*Bibl.-theol. Wörterb.*) aufgenommene Epiktet-Fragment 97 ed. SCHWEIGH. ist unecht. Auch MARK AUREL kennt das Wort nicht. Im übrigen spricht *συνείδησις*, wo es in der Profangräzität vorkommt, ebenso wie etwa gleichwertige Begriffe, immer nur von Funktionen des Erkenntnisvermögens, vom „*intellektuellen Gewissen*“. Für die Verwendung des Begriffes in seiner neutestamentlichen Prägung fehlten der Stoa die Voraussetzungen: die Vorstellung eines persönlichen Gottes, dem gegenüber sich der Mensch verantwortlich weiß, und die zartere und tiefere Ausbildung des Begriffes und Gefühls von Sünde und Schuld. (Vgl. BONHÖFFER, a. a. O., S. 156f.). Dagegen in der hellenistischen Sapientia kommt das Wort *συνείδησις* bereits in dem paulinischen Sinne vor (vgl. 17, 10: *δειλὸν γὰρ ἰδίως πονηρία μαρτυρεῖ καταδικαζομένη, αἰὶ δὲ προσείληφε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συν-*

εἰδῆσαι: immer vom Gewissen bedrängt, fügt sie (sc. die Schlechtigkeit) das Schlimmste erst noch hinzu. In gleichem Sinne ist das gewähltere und konkretere τὸ συνειδός dem PHILO und JOSEPHUS geläufig. Im N. T. kommt es bei Paulus nicht weniger als 21 mal vor, außerdem nur noch in den Actis (2 mal), im 1 Petr. (3 mal) und im Hebräerbrieff (5 mal) und zwar ist es überall die *conscientia consequens*, die nach Form und Inhalt als Selbstzeugnis sich geltend machende Selbstbeurteilung des Menschen, die seine Handlungen unmittelbar begleitet oder ihnen auf dem Fuße folgt. (Vgl. STEINMETZ, *Das Gewissen bei Paulus*, *Bibl. Zt.- u. Streitfr.* VI, 8.)

6) Die Gültigkeit des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht für den Juden trotz seiner unleugbaren Vorzüge (2, 17—3, 8).

a) Die Gültigkeit jenes Grundgesetzes für den Juden trotz des Gesetzesbesitzes (2, 17—24).

V. 17. Der Apostel wendet sich nunmehr dem Juden zu. Bei ihm liegen die Voraussetzungen so ganz anders. Er darf sich den Ehrennamen „Jude“ beilegen und tut es wohl gar mit verächtlichem Seitenblick auf die Heiden; er besitzt das Gesetz und gibt sich bei dem Gedanken an diesen Besitz wohl gar behaglich-sicherer Ruhe hin; er rühmt sich Gottes, wohl gar in dem Gedanken, daß dieser Gott seine Bundesverpflichtungen gegen ihn unter allen Umständen erfüllen müsse. V. 18. Und weiter: Durch die Unterweisung im Gesetz ist er befähigt, Gottes Willen zu erkennen und zu unterscheiden, was gut und was böse ist (V. 19. 20), und daraufhin traut er sich zu, ein Führer der nach seinem Urteil mit Blindheit geschlagenen Heiden zu sein, ihnen, die nach seiner Schätzung in der Finsternis völliger Unwissenheit über Gott und göttliche Dinge dahinleben, das Licht wahrer Gotteserkenntnis zu bringen und ein Erzieher und Lehrer dieser, wie er meint, tief unter ihm stehenden, unverständigen und unmündigen Menschen zu werden, — fühlt er sich doch im Besitz der Erkenntnis und Wahrheit, die ihm das Gesetz in lebendiger und handgreiflicher Ausgestaltung zur Verfügung stellt! V. 21. 22. Aber wie steht es dabei mit ihm selbst? Anderen will er ein Lehrer sein und lehrt sich selber nicht! Anderen predigt er das 7. und 6. Gebot, und erfüllt sie selber nicht! Der Götzendienst ist ihm ein Greuel, und dabei schändet er den Namen und die Ehre des heiligen Gottes, indem

er die durch den Bannfluch des Gesetzes verfeimten, kostbaren Geräte heidnischer Götzentempel zu eigener Bereicherung an sich bringt; (V. 23. 24) kurz: er, der sich des Gesetzes rühmt, bringt durch seine Gesetzesübertretung Schmach und Schande über den Namen Gottes. Und so erfüllt sich an seinem Tun das alttestamentliche Schriftwort: *Um eurerwillen wird der Name Gottes gelästert unter den Heiden*. Denn die Heiden werden ja den Bundesgott der Juden, der sich solche Verunehrung seines Namens gefallen läßt, einen erbärmlichen, ja unsittlichen Gott schelten. Daß der Jude, der solche Greuel verübt, im kommenden Gericht dem göttlichen Zorn verfallen wird, braucht der Apostel nicht noch erst ausdrücklich zu sagen; es versteht sich von selbst.

V. 17. Das Satzgefüge von V. 17—24 ist ein Anakoluth. Der Sache nach ist 17—20 gleichsam Obersatz, 21, 22 Untersatz, 23, 24 Schlußsatz in einer logischen Beweisführung. Das betonte *ού* stellt den Juden in Gegensatz zu den *ἔθνη*, auch *δέ* ist also gegensätzlich zu fassen. Gleichwohl stellt sich V. 17ff. als Seitenstück zu V. 14ff. dar, nur daß hier die Verhältnisse, oberflächlich geurteilt, gerade entgegengesetzt liegen wie bei den Heiden. Aus diesem *ού* einen Schluß auf den judenchristlichen Charakter der römischen Leser ziehen zu wollen (ZAHN: „er wendet sich an den Juden, der noch in manchem Judenchristen steckt und den Christen in ihm verdeckt“), ist nicht angängig. Denn der Angeredete ist, wie namentlich aus V. 22ff. hervorgeht, nicht der Judenchrist, sondern der ungläubige Jude. Das *ἐπαναπαύη* der zweiten Aussage macht es wahrscheinlich, daß der Apostel in V. 17—20 einen stark ironischen Unterton mit anklingen lassen wollte, obwohl er in jedem Satz zunächst einen wirklichen Vorzug der Juden nennt. In der ersten Aussage wird dieser Vorzug ganz allgemein in den Ehrennamen *Ἰουδαῖος* zusammengefaßt; dieser einleitende Satz ist also gleichsam Überschrift über den ganzen Absatz bis 3, 8 hin. Aber zunächst wird in der näheren Ausführung nur vom Gesetzesbesitz geredet. — *ἐπνομούη* ist medial, nicht passivisch zu fassen; es muß, wie die folgenden Verben, ein Tun des Angeredeten bezeichnen, und schon hier kommt das Moment der Selbstüberhebung des Juden dem Heiden gegenüber zur Geltung. Der ironische Ton klingt bei der folgenden Aussage allerdings noch kräftiger an; denn *ἐπαναπαύεσθαι sich auf etwas verlassen* hat unbedingt tadelnden Nebensinn; vgl. namentlich Micha 3, 11. Dementsprechend werden wir auch *καυχᾶσθαι* mit einem tadelnden Akzent versehen und von der eiteln Ruhmredigkeit des Juden deuten, der damit groß tut, daß er sich Gottes als seines Bundes-

gottes rühmen dürfe. *καυχᾶσθαι* ist ein Lieblingswort des Apostels und wird von ihm zumeist, wie hier, mit *ἐν* konstruiert, nur einige Male ohne wesentlichen Unterschied mit *ἐπί*, *ὅπερ* und Akkusativ.

V. 18. Zu *τὸ θέλημα* ergänzt sich aus dem vorangehenden *ἐν θεῷ* ganz von selbst ein *τοῦ θεοῦ*. Für *δοκιμάζειν* ist nach der Parallele in 12, 2 die Bedeutung *prüfen* beizubehalten, und der Sache nach muß das Objekt *τὰ διαφέροντα* besagen, daß es sich bei der Prüfung um den Gegensatz von Gut und Böse handelt. Aber diese sachliche Deutung des Wortes macht nicht die Übersetzung *das Unterschiedene* notwendig (vgl. LIETZMANN), die lexikalisch nicht zu belegen ist, sondern erlaubt es sehr wohl, es von den *sittlich differenten und daher der Prüfung bedürftigen Dingen* zu verstehen (vgl. ZAHN, welcher mit Recht auf EPIKTET I, 20, 12 hinweist, wo *τὰ ἀγαθὰ καὶ κακὰ* den Gegensatz zu *τὰ διάφορα* bildet).

V. 19. 20. Hier bricht der herb tadelnde, ironische Ton wieder stärker durch. Mit *τέ* wird die Aussage dieses Verses logisch eng, gleichsam als Folge an das vorige angeschlossen: *und du traust dir daraufhin zu usw.* Die Ironie wird durch die Häufung der asyndetisch aneinandergereihten Aussagen drastisch gesteigert. In schärfster Weise wird hier die Bekehrungssucht der Juden gegeißelt, die sich mit maßloser Selbstüberhebung und Eitelkeit paart (vgl. Matth. 23, 15; Jak. 1, 26; 3, 1ff.). — *φῶς* und *σκότος* stehen in intellektuellem Sinne (LIPSIUS). Auch der abhängige Partizipialsatz *ἔχοντα κτλ.* erhält durch die Unterordnung unter die vorige Aussage einen tadelnden Beigeschmack, auch wenn man nicht mit ZAHN auf den Artikel vor *μόρφωσιν* einen besonderen Akzent legt. *μόρφωσις* heißt: *die ausgeprägte, handgreifliche Gestaltung oder Darstellung*, wobei das Subst. verbale für das Ergebnis der Handlung gesetzt ist.

V. 21ff. Der Sache nach setzt sich in den folgenden Versen der Bedingungssatz fort, aber nicht in der Form (gg. ZAHN). Der Apostel bricht vielmehr ab und bildet eine Reihe selbständiger Sätze, die wohl am besten als Fragen der Verwunderung zu fassen sind. Und zwar nennt er mit Absicht „so recht eigentlich heidnische Verbrechen“ (JÜLICHER). Im Tempelraub steigert sich die Sünde des *κλέπτειν*, die Sünde wider den Nächsten, zur Sünde wider Gott (vgl. Deut. 7, 25f.). — V. 23. Mit voller Wucht wird nun das herbe Urteil mit einem assertorischen Satz eingeführt: *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις*, nachdem der Apostel in zusammenfassender Wendung durch den vorausgestellten Relativsatz noch einmal kurz und bündig den Inhalt von 17—20 und mit den Worten *διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου* den Inhalt von 21. 22 aufgenommen hatte. Die in freier Weise aus Jes. 52, 5 und Ez. 26, 20 ent-

lehnten Schriftworte schließt Paulus zunächst als zutreffende Charakteristik der von ihm selbst soeben gegebenen Darstellung mit begründendem *γάρ* unmittelbar an das vorige an und charakterisiert sie erst hinterher als Schriftwort. Die in dem Schriftwort geschilderte Tatsache steht ihm also auch abgesehen von jenem im A. T. vorliegenden Urteil fest.

Schriftverwertung. Urteil des Apostels über den sittlichen Zustand der Juden in der Diaspora. Mit dem ursprünglichen Sinn der in V. 24 verwendeten Schriftworte uns zu beschäftigen, haben wir keinen Anlaß. Die neutestamentlichen Schriftsteller, und Paulus insonderheit, fragen nicht, wie wir es in historisch-kritischem Interesse tun, welche Bedeutung und welchen Zweck die alttestamentlichen Aussagen in ihrem eigenen Zusammenhang mit Rücksicht auf die damaligen Zeitverhältnisse haben; sie beurteilen und verwenden sie lediglich nach der Bedeutung und Abzweckung, die ihnen für die gegenwärtige Zeit, als die Zeit der Erfüllung, zukommt. In der Tat ist hier der Sinn wenigstens des ersten Prophetenspruchs aus Jes. 52, 5 völlig umgebogen; denn er spricht, historisch beurteilt, den Gedanken aus, daß Jahwes Namen durch die Unterdrückung seines Bundesvolkes verhöhnt wird. Die Geltung und Wahrheit des zu beweisenden Satzes wird selbstverständlich durch solche, nach unserem gegenwärtigen Empfinden unzureichende, ja unerlaubte Beweismittel nicht in Frage gestellt (vgl. hierzu: H. VOLLMER, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus).

Von hohem Wert ist diese Aussagenreihe für das Urteil des Apostels über die sittliche Lage der damaligen Judenschaft in der Diaspora. Er nimmt keinen Anstand, die schärfsten Ausdrücke zu wählen, um das Sittenverderben derselben der sittlichen Entartung unter den Heiden völlig gleichzustellen, ja durch die letzte Aussage über das *ἑρπύλλειν*, das man nicht durch willkürliche Umdeutung abschwächen darf, wohl gar noch zu überbieten. Denn der Tempelraub wurde auch unter den Heiden als ruchlose Freveltat beurteilt. Sollte Paulus hier wirklich das Bild der Diasporajudenschaft im Eifer der Rede zu stark ins Schwarze gezeichnet haben? Ich meine, er wird wohl gewußt haben, daß er das Recht habe, so zu schreiben, wie er es hier tut. Orthodoxie und Sittlichkeit bedingen sich eben durchaus nicht gegenseitig: das ist eine sattsam bekannte Wahrheit. Nun ist es natürlich wieder nicht des Apostels Meinung, daß jeder einzelne Jude sich aller dieser Sünden schuldig gemacht habe. Was er anführt, sind nur Exemplifikationen. Aber er hätte die Reihe aus allen anderen alttestamentlichen Sitten-

gebieten ergänzen können, und kein einziger Jude würde dann sagen dürfen, daß er sich vor dem Gesetz nicht schuldig zu fühlen brauche. Immerhin liefert die hier gegebene Schilderung den Beweis dafür, daß man ähnlich lautende Ausführungen des N. T., zum Beispiel 1 Petr. 4, 3, unbedenklich auf das vorchristliche Gebaren von Judenchristen deuten darf.

b) Das Recht der Anwendung des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht auf die Juden trotz des Besitzes der Beschneidung (2, 25—29).

V. 25. Augenscheinlich erwartet der Apostel von seiten des ungläubigen Juden den Einwurf, daß er ja doch die Beschneidung, das sichtbare Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk Gottes, das jeder Jude an sich trage, entwerfe; und er steht nicht an zu erklären, daß sie in der Tat einen Nutzen habe, weil sie ihren Träger des Empfangs der göttlichen Bundesverheißung vergewissere. Aber vorausgesetzt ist dabei natürlich, daß er die Bundesverpflichtung, das Gesetz, erfüllt. Läßt er es aber daran fehlen, dann fällt auch dieser Nutzen fort, und es ist so gut als wäre er nicht beschnitten. **V. 26.** Wenn es also letzten Endes doch allein auf die Erfüllung des Gesetzes ankommt: darf man dann nicht andererseits auch folgerichtig sagen, daß der unbeschnittene Heide, wenn er die im Gesetz enthaltenen göttlichen Forderungen erfüllt, so angesehen und beurteilt werden muß, als wäre er beschnitten? **V. 27.** Und in der Tat, wo immer dieser Fall eintritt, daß der von Geburt unbeschnittene Heide das Gesetz erfüllt, wird er, über den sich der Jude so gern und eifrig als Richter aufwirft, vielmehr über diesen zu Gericht sitzen, wenn er trotz der Vorzüge, die der Besitz des Gesetzesbuchstabens und der Beschneidung verleiht, Übertreter des Gesetzes ist. **V. 28. 29.** Denn nicht darauf kommt es an, ob jemand äußerlich ein Jude ist oder nicht, sondern darauf, ob er innerlich so beschaffen ist, wie es sich für ein Glied des Bundesvolkes geziemt. Das gilt aber nur von dem Juden, der die wahre innere Herzensbeschneidung erlebt hat, wie sie allein durch göttliche Geisteskraft, die auf das Innere des Menschen einwirkt und nicht durch den von außen an ihn herantretenden Gesetzesbuchstaben zustande kommt. Denn nur bei einem solchen tritt ein, was man bei einem wahren Juden erwarten muß: daß ihm das gebührende Lob nicht von Menschen, sondern aus Gottes eigenem Munde zuteil wird.

V. 25. Ganz unvermittelt spricht der Apostel hier von der *περιτομή* und knüpft seine Aussagen über sie mit einem begründenden *γάρ* an.

Der Gedanke des vorigen ist hier unter einem anderen Gesichtspunkte noch einmal aufgenommen. Der Hauptsatz enthält zunächst ein Zugeständnis an den ungläubigen Juden, aus dessen Munde der Apostel den Einwand vernimmt, daß die Beschneidung doch unter allen Umständen einen Wert haben müsse, den er völlig unberücksichtigt lasse. Die Beschneidung hat zwar freilich ihren Nutzen (vgl. 3, 1 ff.); sie verbindet sich ja mit bestimmten Zusagen Gottes, die objektiv bestehen bleiben, auch wenn der einzelne Jude seinen Bundesverpflichtungen nicht nachkommt. Freilich (V. 25 b) für den Juden, der Gesetzesübertreter ist, wird die objektiv bestehende Kraft der Beschneidung nicht ausgelöst; es ist so gut, als befände er sich in dem Zustand eines Unbeschnittenen. — νόμος, obwohl artikellos, bezeichnet doch das mosaische Gesetz; durch die Artikellosigkeit werden Gesetzeserfüllung und Gesetzesübertretung qualitativ einander schärfer gegenübergestellt.

V. 26. 27. Mit οὖν wird folgernd angeschlossen, was im umgekehrten Falle sich aus V. 25 mit Bezug auf die Heiden „als Forderung der Vernunft und Billigkeit ergibt“. — λογισθήσεται ist also fut. logicum; und mit ἐάν wird dementsprechend rein logisch bzw. theoretisch der Fall als vorhanden gesetzt, daß es einmal bei der ἀκροβυστία zur Erfüllung der Rechtssatzungen Gottes kommt. Dann muß vernünftigerweise eintreten, was der Nachsatz sagt. Auch das κρινεῖ in V. 27 ist fut. logicum, spricht also nicht von wirklichem Geschehen in der Zukunft. An eine richterliche Tätigkeit in eigenem Sinne ist dabei überhaupt nicht gedacht; vielmehr der Ertrag der sittlichen Lebensführung eines solchen Heiden wird schon an sich eine Anklage gegen den Juden sein, der trotz stärkerer sittlicher Antriebe diese Höhe sittlichen Lebens nicht erreicht hat. Der Apostel redet überall rein hypothetisch, was durch das artikellose τελοῦσα noch besonders deutlich gemacht wird. Aus der Höhe der Sittlichkeit einzelner Heiden hat er den Rechtstitel zu dieser, wenn auch rein theoretischen Aussage entnommen (vgl. V. 14 ff.). Was der Jude in seiner hochmütigen Selbstgerechtigkeit an dem Heiden zu tun gewohnt war, das muß ja in diesem Falle vielmehr der Heide an dem Juden tun dürfen. Auf diese Weise wird in rhetorisch außerordentlich wirksamer Form die Wahrheit von V. 25 noch kräftiger unterstrichen. Das ist der einzige Zweck von V. 26. 27. — ἡ ἀκροβυστία steht für ὁ ἀρόβυστος, und mit αὐτοῦ wird es dem Sinn nach wieder aufgenommen. Durch ἐκ φύσεως wird die ἀκροβυστία als eine, die auf Grund der natürlichen Geburt zustande gekommen ist, der von dem Juden soeben in übertragenem Sinne ausgesagten ἀκροβυστία gegenübergestellt. Mit διὰ wird hier,

wie auch sonst bei Paulus (vgl. 4, 11; 14, 20; 2 Kor. 2, 4), die Sphäre ausgedrückt, durch welche hin ein Tun oder ein Zustand sich bewegt oder in der Richtung bestimmt wird bzw. bestimmt werden sollte. Im ersteren Falle übersetzen wir es mit *wegen*, im zweiten, wie hier, mit *trotz*. — *γράμμα* tritt für *νόμος* ein und bezeichnet hier neben *περιτομή* einen wertvollen äußeren Besitz des Juden. Vielleicht ist es nur der Abwechslung halber neben *νόμος* gebraucht; vielleicht soll aber schon hier mit dem Wort angedeutet sein, daß der rein äußere Gesetzesbuchstabe die Erfüllung des Gesetzes nicht zu gewährleisten und der Übertretung des Gesetzes nicht zu wehren vermöge, so daß die Schlüsselaussagen des Kapitels schon hier vorbereitet wären.

V. 28. 29. In V. 28 ist *Ἰουδαίός ἐστιν* und *περιτομή* (sc. *ἐστιν*) Prädikat, während in V. 29 *Ἰουδαίός ἐστιν* und *περιτομή ἐστιν* als Prädikat zu ergänzen sind; und in beiden Fällen ist zu übersetzen: *der so beschriebene Jude und die so beschriebene Beschneidung ist ein Jude und eine Beschneidung im wahren Sinne des Wortes*. Die Aussagen werden von dem Gegensatz dessen, was vor Augen liegt und was innerlich im Menschen ist, beherrscht, und diesem Gegensatz reiht sich auch *ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι* ebenmäßig an, da *ἐν σαρκί* (V. 28) bereits in dem *καρδίας* (V. 29) sein entsprechendes Gegenstück gefunden hatte. Auch die wirkende Kraft, die einen wahren Juden und eine wahre Beschneidung zuwege bringt, muß den Menschen innerlich im Herzen anfassen und nicht, wie der Buchstabe, von außen her an ihn herantreten. Dazu ist aber nur der Gottesgeist imstande. Auf derselben Linie liegt die letzte Aussage: der Wert des wahren Juden und der wahren Beschneidung kann und darf nicht in etwas bestehen, was äußerlich in die Erscheinung tritt und darum vom Menschen erkannt und anerkannt werden kann, sondern nur in etwas, was im Herzen verborgen ist, also die verdiente Anerkennung nur von Gott her in Empfang nehmen kann, der imstande ist, das in den Menschenherzen Verborgene zu erkennen und anzuerkennen. Das Relativum *οὗ*, das zweifellos über den nächstliegenden Satz hinaus auf *Ἰουδαίος*, den Hauptbegriff des vorigen, zurückgreift, ist also in gewissem Sinne begründend.

Wie V. 25—27 rein hypothetisch gemeint waren und lediglich von theoretischen Möglichkeiten sprachen, so enthalten V. 28. 29 ebenfalls Sätze von allgemeiner Gültigkeit. Vom Wesen des wahren Juden und der wahren Beschneidung ist die Rede, nicht von dem bei einem bestimmten Juden oder einem einzelnen Beschnittenen wirklich vorhandenen Tatbestande. So wenig wie es die Meinung des Apostels war, daß es bei irgendeinem Heiden zu vollkommener Erfüllung der Rechts-

forderungen Gottes kommen könne oder gekommen sei, so wenig will er in diesen Sätzen behauptet haben, daß es einen solchen wahren Juden und eine solche wahre Beschneidung wirklich gebe. In Wahrheit bleiben alle Juden hinter diesem Ideal zurück und werden deshalb trotz des Besitzes von Gesetz und Beschneidung nach dem Grundgesetz des göttlichen Richterwaltens dem Zorn und Verderben verfallen. Die Beschreibung aber jenes Ideals hält sich durchaus im Rahmen alttestamentlicher Vorstellungen: Beschneidung des Herzens, eine Beschneidung für Jahwe, wird vom Juden Deut. 10, 16; Jerem. 4, 4 (14) gefordert (vgl. PHILLO, *de sacrif.* p. 158) und Deut. 30, 6 verheißen; und Ez. 18, 31 werden die Juden aufgefordert, sich ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen, wie es sich der Psalmist (Ps. 51, 12) von Gott erfleht. Freilich haben schon die Propheten gewußt, daß jene Forderung und diese Verheißung erst am Ende der Tage zu vollkommener Erfüllung kommen werden (Ez. 36, 26; 39, 29; Joel 3, 1); und auch Paulus ist sich darüber klar gewesen, daß unter den Bedingungen des Alten Bundes das Ideal niemals erreicht worden sei, und daß es erst in der Zeit der Erfüllung in der Kraft des Geistes Christi verwirklicht werden konnte. Aber daraus darf man durchaus nicht etwa mit GODET, BECK, FEINE, ZAHN den Schluß ziehen, daß der Apostel hier Heidenchristen und Judenchristen im Auge habe, wenn er vom ersteren ein *τελεῖν τὸν νόμον* und vom letzteren eine Beschneidung des Herzens in Kraft des göttlichen Geistes aussage. Dabei wird der rein hypothetische Charakter dieser Ausführung gänzlich verkannt, und in den durchaus einheitlich orientierten Gedankengang von 1, 18—3, 20, der in 1, 18 und 3, 19ff. seine Leitmotive hat, ein fremder Gedanke eingeschoben. Der Satz, daß der Christ gewordene Heide im künftigen Gericht besser fahren werde als der ungläubig gebliebene Jude, hat in diesem Zusammenhange ebensowenig Platz wie der andere Gedanke, daß erst der Christ gewordene Jude wahrer Jude genannt werden könne. Wo immer es zur Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes bei einem Juden kommt, ist es nicht menschliche Leistung, durch das „du sollst“ des Gesetzesbuchstabens gewirkt, sondern eine Wirkung des Geistes Gottes. Gottes Kraft allein ist imstande, den fordernden Willen Gottes zu erfüllen.

Kapitel 3.

c) Das Recht der Anwendung des Grundgesetzes der göttlichen Vergeltung im künftigen Gericht auf die Juden trotz des Besitzes der Verheißung (3, 1—8).

V. 1—3. Der Apostel vernimmt aus jüdischem Munde die verwunderte Frage: was denn nach seinen Ausführungen über Gesetzesbesitz und Beschneidung noch überhaupt als greifbarer Vorzug des Juden oder genauer ausgedrückt, als handgreiflicher Nutzen der Beschneidung übrig bleibe? Er gibt darauf die überraschende Antwort: „viel in jeder Beziehung“, läßt es aber dann in der Begründung dieser Behauptung bei dem Hinweis auf den einen Punkt bewenden, daß den Juden die Verheißungsworte Gottes anvertraut seien, die einen unvergänglichen Wert besitzen, weil sie sich auf die Treue Gottes gründen, die durch den Bundesbruch einiger Mitglieder des Bundesvolkes nicht außer Kraft gesetzt werden könne. V. 4. Ja, der bloße Gedanke an die Möglichkeit, Gott könne seinen Verheißungen untreu werden, löst ihn ihm ein Gefühl des Abscheus aus. Vielmehr Gott wird und muß auch einer ganzen Welt voll Lüge und Treulosigkeit gegenüber unter allen Umständen als wahrhaftiger Gott dastehen, der sich dem Psalmwort entsprechend nimmer von der Richtschnur entfernt, die er sich einmal in seinen Worten gesetzt hat, und der stets als Sieger aus dem Streit hervorgehen muß, wenn einer mit ihm rechten und ihm Verheißungsuntreue vorwerfen wollte. V. 5. Wenn aber unsere Ungerechtigkeit und Treulosigkeit Gottes Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue nur um so heller erstrahlen läßt, was dann? Tritt er nicht zu den Forderungen seiner Gerechtigkeit in Widerspruch, wenn er über unsere Ungerechtigkeit Zorn verhängt? Den Apostel dünkt es schon eine Gotteslästerung zu sein, den Begriff der Ungerechtigkeit, der nur von Menschen gebraucht werden könne, auch nur hypothetisch auf Gott anzuwenden. V. 6. Er weist deshalb jenes Urteil über den zornverhängenden Gott mit Entrüstung zurück: Zornverhängung steht durchaus nicht im Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes. Den Beweis dafür liefert schon allein die Tatsache des künftigen Weltgerichtstages, der nach 2, 5 ein Tag des Zornes und doch zugleich ein Tag des gerechten Gerichtes sein wird. Da werden also Zornverhängung durch Gott und Gerechtigkeit Gottes beisammen sein. Wäre dieses Nebeneinander bei Gott unmöglich, so wäre auch das Weltgericht undenkbar. Darum Israels Vorrechte in allen Ehren! — aber Gottes Recht, zu strafen und Zorn zu verhängen,

können sie nicht verhindern. Und so bleibt es dabei: der Jude, der im Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Treue Gottes straflos auszugehen meint, wird trotz Gesetzesbesitz und Beschneidung dem Verderben verfallen. V. 7. 8. Im übrigen würde ja jener Satz auch auf ihn, den Apostel, Anwendung erleiden, und man würde kein Recht haben, ihn als einen Frevler zu beurteilen, den Gott in seinem Zorn verderben müsse. Wer dürfte ihm einen Vorwurf daraus machen, wenn er wirklich, wie ihm von gewisser Seite lästerlicherweise nachgesagt wird, sein Leben und seine Lehre nach dem Grundsatz einrichtete: „Lasset uns Böses tun, damit Gutes herauskomme!“? Leute, die ihr Leben nach dieser Devise einrichten, verdienen von Rechts wegen, der Verdammnis zu verfallen. In diesem kräftigen Schlußsatz liegt zugleich eine Verurteilung der Juden, die da meinen könnten, sich mit dem in V. 5 formulierten Einwand vor dem göttlichen Zorne sicher zu stellen.

Der Apostel hatte in 2, 17—29 nirgends das Interesse gezeigt, die Prärogativen Israels nach ihrem positiven Wert und nach ihrer bleibenden Bedeutung zu schildern; überall war er vielmehr darauf ausgegangen, zu beweisen, daß der in 2, 6. 11. 13 aufgestellte Kanon auch auf die Juden Anwendung erleide. So verstehen wir, daß er aus dem Munde des ungläubigen Juden, mit dem er sich hier gleichsam auseinandersetzt, den neuen Einwand vernimmt, den er 3, 1 formuliert. Nun gehören aber 3, 1—8 mit den beiden in V. 1—4 und V. 5—8 ausgeführten Gedankenreihen untrennbar zusammen (gg. Hofmann, Bleibtreu), und die letztere verhält sich zur ersteren etwa wie 2, 21—24 zu 2, 17—20. Man darf weder mit Lietzmann sagen, daß der Apostel mit V. 5 völlig vom Thema abkomme, noch mit Jülicher die Behauptung aufstellen, daß V. 1—4 abseits von der seit 1, 18 eingeschlagenen Straße liege. Die Absicht dieses Abschnitts in dem größeren Zusammenhange liegt ja freilich keineswegs in der V. 1—4 gegebenen positiven Darlegung, sondern in V. 5—8, welche in Übereinstimmung mit 1, 18 den Gedanken aussprechen, daß die Verhängung des Zornes durch Gott durch diesen dauernd wertvollen Besitz der Juden nicht etwa unmöglich gemacht werde. Jülicher gibt dem Ganzen also mit Unrecht die Überschrift: „Israels Vorrechte bleiben unerschüttert durch Gottes Strafpflicht“. Es muß umgekehrt heißen: „Gottes Strafpflicht bleibt unerschüttert durch Israels Vorrechte“ (Weiss, Lipsius). Das schwerwiegende Problem, das in diesem Satze nur angedeutet wird, sucht der Apostel später in Kap. 9—11 zu lösen.

V. 1—3. ✠ AKL, die meisten Min. und Väter lesen γάρ hinter *πρῶτον μὲν*. Von den neueren Textkritikern wird es mit Recht nach BDG und einigen Min. getilgt oder wenigstens (W-H., Nestle) in Klammern gesetzt. Zahn hält es für wahrscheinlich, daß das γάρ seine Entstehung einer Kombination des ursprünglichen Textes mit dem Text des Orig. (*πρῶτοι γὰρ ἐπιστεύθησαν*) verdankt. — Die beiden Teile der Frage haben gleichen Inhalt, nur daß die zweite Frage genauer an die letzten Verse von Kap. 2 anknüpft, auf die auch das οὖν

zurückblickt. Die lebhafteste Form der Fragen läßt erkennen, daß es sich auch hier um einen Einwurf handelt. Den Nutzen der Beschneidung, den der Apostel 2, 25a indirekt zugestanden, hinterher aber scheinbar wieder in Frage gestellt hatte, muß er jetzt deutlich nennen. — *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* ist hyperbolische Ausdrucksweise; *πρῶτον μὲν* ohne folgendes *ἔπειτα*, wie 1, 8: *zuerst und vor allem*. Was der Apostel noch sonst hätte aufzählen können, zeigt 9, 4ff. In gewissem Sinne sind übrigens alle dort genannten Vorzüge der Juden in dem einen hier genannten Vorzuge enthalten. — *ὅτι* kann explikativ oder kausal gefaßt werden. ZAHN macht gegen die erstere Fassung geltend, daß vorher *πολύ*, nicht *πολλά* stehe; aber in Verbindung mit *κατὰ πάντα τρόπον* bekommt *πολύ* den Wert eines *πολλά*. Die *λόγια* sind auf die alttestamentlichen Bundesverheißungen im weitesten Umfange zu beziehen, aber gewiß auch auf diese zu beschränken. Weder das Gesetz (BECK), noch die neutestamentliche Offenbarung in Christo (HOFMANN, ZAHN) ist darin eingeschlossen. Umfang und Inhalt des Wortes bestimmen sich nach 9, 4. 6; 11, 1. 26. 29. ZAHN sucht seine Deutung dadurch annehmbarer zu machen, daß er *ἐπιστεύθησαν* auf die Missionspflicht der Juden bezieht und *ἀπιστεῖν* und *ἀπιστία* in V. 3 dementsprechend auf den Mangel an Treue in der Erfüllung dieses Berufs (vgl. dazu auch aus WEBERS Buch den Abschn. über Röm. 3, 1ff., S. 113ff., besonders S. 120f.). Aber nirgends im N.T. wird das Wort in diesem Sinne gebraucht, es steht vielmehr überall von dem bewußten Unglauben (in unserem Briefe: 4, 20; 11, 20. 23). Hier, im Gegensatz zur *πίστις* Gottes bezeichnet es *Bundesuntreue*, *Bundesbruch* (שׁשׁ) durch unsühnbare Frechheitssünden. Daher das zunächst auffallende *τινές*, das der Wirklichkeit nicht entsprechen würde, wenn von dem Verhalten der Juden zum Gesetz oder von ihrem Verhalten zur neutestamentlichen Heilsbotschaft die Rede wäre. Der Bund Jahwes galt dem ganzen Volk, nicht einzelnen im Volk, und alle hafteten solidarisch für die Erfüllung der Bundesverpflichtungen. Der Bundesbruch einzelner wird deshalb dem ganzen Volk auf Rechnung gesetzt. Demgegenüber ist die *πίστις* Gottes das treue Festhalten an den bei der Bundschließung dem Volke gegebenen Zusagen: *der Bundesbruch einzelner kann doch unmöglich* (so läßt sich das Futurum wiedergeben) *die Bundestreue Gottes außer Kraft und Geltung setzen*. Die Zusagen Gottes sind unwandelbar (11, 29), und darum hat der Besitz der *λόγια* für die Juden bleibenden Wert.

V. 4. *μὴ γένοιτο*, auch dem hellenistischen Griechisch geläufig, kommt im Römerbrief zehnmal vor, was sich daraus erklärt, daß der Apostel in diesem Briefe häufig in der Lage ist, falsche Zumutungen

oder Konsequenzmachereien zurückweisen zu müssen. Die Phrase dient dem Ausdruck religiösen Abscheus: ein frommes Gemüt muß den Gedanken, daß Gott von seiner Treue lassen könnte, gar nicht erst aufkommen lassen, vielmehr Gott muß immer wieder und unter allen Umständen als Wahrhaftiger in die Erscheinung treten (*γινέσθω*), und jeder Mensch muß im Gegensatz zu ihm als Lügner dastehen, so daß Gottes Wahrhaftigkeit sich hell und strahlend auf dem dunkeln Hintergrund einer Menschenwelt voll Lüge abhebt. Das spricht der Apostel nicht etwa bloß als „eine Sache der Hoffnung und Sehnsucht“ aus (ZAHN), sondern als „eine Forderung des religiösen Bewußtseins“ (LIETZMANN). Das religiöse Empfinden steht, wenn es diese Forderung erhebt, in vollem Einklang mit dem alttestamentlichen Wort aus Ps. 51, 6, das freilich nach dem Wortlaut des Urtextes eine solche Verwendung nicht zulassen würde (gg. ZAHN), das aber schon bei den LXX die vorliegende Form bekommen hat. Beweisend ist die Stelle allerdings nur dann, wenn Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit Gottes synonyme Begriffe sind, wie im A.T. *אמת* und *צדק*, von Gott ausgesagt. Mit der richterlichen Gerechtigkeit hat *ὁπως δικαιωθῇς*: damit du als *δικαιος* erfunden werdest also nichts zu tun. Der zugrunde liegende Begriff der Gerechtigkeit Gottes bedeutet das Festhalten Gottes an einer von ihm selbst in den *λόγια* aufgestellten Norm. So erst kommt die logisch und sachlich geforderte Parallele zu *πίστις* und *ἀληθής* heraus. — Die Lesart *νικήσης* in V. 4 ist der Konformation nach *δικαιωθῇς* verdächtig. Die neueren Textkritiker mit Ausnahme von TREG. und WEISS ziehen deshalb mit Recht *νικήσεις* vor.

V. 5. Der Apostel hatte nur den Absichtssatz aus Ps. 51, 6 zitiert. Aber wenn er nun als Ertrag dieser Aussage des V. 4 den Satz hinstellt, daß *unsere Untreue die Gerechtigkeit Gottes ins Licht stellt*, was in V. 4 doch nur indirekt gesagt war, so entnimmt er das Recht dazu augenscheinlich aus der logischen Verbindung des Absichtssatzes mit dem vorangehenden Hauptsatze in jenem Psalmwort: *An dir habe ich gesündigt und das, was vor dir böse ist, getan, damit du gerecht erfunden werdest usw.* — *συνιστάνειν* im N.T. nur bei Paulus: *in die rechte Beleuchtung setzen, nach seinem Wesen und Wert offenbar machen*. Statt nun aber den Nachsatz, der eine bejahende Antwort erheischen, damit aber zugleich einen gotteslästerlichen Gedanken aussprechen würde, unmittelbar anzuschließen, unterbricht Paulus sich mit einem *τί ῥοῦμεν* (7mal im Röm.) und formuliert den Nachsatz in selbstständiger Frage sofort so, daß eine verneinende Antwort selbstverständlich ist. Und in derselben Absicht, jeden Schein von Gottes-

lästerung sorgfältig zu vermeiden, fügt er *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* ein, bevor er, wie in V. 4, die in der Frage ausgesprochene Konsequenz mit dem Ausdruck religiösen Abscheues durch *μὴ γένοιτο* zurückweist. Der Begriff *ἄδικος* wird in unerlaubter Weise abgeschwächt, wenn man die Ungerechtigkeit Gottes gegen den Sünder, der durch seine Sünde Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt, als „Undankbarkeit“ charakterisiert (ZAHN); es bezeichnet vielmehr den Widerspruch gegen die Forderungen der Gerechtigkeit in vollstem Sinne: *wenn die menschliche Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt, handelt Gott da nicht den Interessen und Forderungen seiner Gerechtigkeit entgegen, wenn er ein Zorn Heraufführender ist?* Und das ist er nach Kap. 2 tatsächlich nicht nur den Heiden, sondern in gleichem Maße auch den Juden gegenüber. Mit dem eingeschobenen *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* entschuldigt sich Paulus gewissermaßen, daß er überhaupt gewagt habe, das Attribut *ἄδικος* mit Gott in Verbindung zu bringen. Das ist ein Ausdruck, der auf menschliche Verhältnisse zugeschnitten ist (JÜLICHER gut: *ich rede wie von einem Menschen*). Der Satz *ἄδικος ὁ θεός* ist ein Widerspruch in sich selbst und darf deshalb auch nicht einmal fragweise in Erwägung gezogen werden. SCHOTT, HOFMANN, ZAHN sehen in diesen Worten die Einleitung zu der Beantwortung, welche die Frage in V. 6—8 findet, die damit als ein *κατὰ ἄνθρωπον λεγόμενον* charakterisiert werden solle. Das würde zur Not auf V. 7 und 8 zutreffen, keineswegs aber auf den Hauptgegenbeweis in V. 6. — In einem gelehrten Exkurs führt ZAHN den Nachweis, daß Orig. neben der allgemein rezipierten Lesart in V. 5 eine zweite gekannt habe, in der die Worte *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* durch *κατὰ τῶν ἀνθρώπων* ersetzt waren. Aber seine Behauptung, daß Orig. diese zweite Lesart bevorzugt habe, scheint mir nicht begründet zu sein. Sie bedeutet jedenfalls eine wesentliche Erleichterung gegen das so auffällig vorangestellte *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*. Im übrigen findet sich in den gesamten paulinischen Briefen die Präposition *κατά* in der Konstruktion mit dem Genitiv nirgends.

V. 6. *μὴ γένοιτο* negiert die ganze in V. 5b enthaltene Frage; und danach ist auch das elliptische *ἐπεὶ* zu deuten. Es ist nicht bloß: *sonst, wenn er ungerecht wäre*, als müßte für die Gerechtigkeit Gottes erst noch ein Beweis erbracht werden, noch bloß: *sonst, wenn er den Zorn (über die Juden) nicht heraufführte*, sondern beides in einem: *sonst, wenn er als Zorn Heraufführender ungerecht wäre* (vgl. WEISS). Der Apostel meint, die Abhaltung des Weltgerichtes wäre undenkbar, wenn Zornverhängen durch Gott den Bestand seiner Gerechtigkeit gefährdete. Den Juden war es ein Dogma, daß der Weltgerichts-

tag ein Tag des Zornes sein werde. Ebenso unumstößlich aber war jedem Juden der andere Satz, daß Gott sich auch an diesem Tage, und an diesem Tage ganz besonders, als gerechter Gott beweisen werde (vgl. 2, 5). Wenn da also *ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν* und *δίκαιον εἶναι* bei Gott zusammen sein werden: nun, so kann das erste keinen Widerspruch gegen das zweite in sich schließen.

Nach diesen Sätzen darf man also im Sinne des Paulus „Gerechtigkeit“ Gottes keinesfalls ohne weiteres mit „Strafgerechtigkeit“ gleichsetzen. Die in V. 5b enthaltene Frage wäre dann ja logisch und sachlich unmöglich, und Paulus hätte nicht zu fürchten brauchen, daß jemand Gerechtigkeit Gottes und Zornverhängung für unvereinbare Dinge halten könne. In dieser Frage wird man niemals klar sehen, wenn man bei der Erklärung des Begriffes „Gerechtigkeit Gottes“ nicht, wie wir es bei 1, 17 und 3, 4 getan haben, die allgemeinere Bedeutung *Normalität, einer Norm entsprechendes Verhalten* zugrunde legt. In unserem Zusammenhange bestimmt sich dann dieser an sich ergänzungsbedürftige Begriff im Blick auf die von Gott gegebenen *λόγια* ganz von selbst in einer Weise, daß der Jude zu seiner Entschuldigung und Selbstverteidigung daraus den Satz herleiten konnte: Gott darf um seiner Gerechtigkeit willen über mich, das Glied seines Bundesvolkes, nicht Zorn heraufführen.

V. 7. 8. Diese beiden Verse laufen als weitere Begründung des *μὴ γένοιτο* in gewissem Sinne mit 6b parallel: sie sind eine bekräftigende Bestätigung seines Widerspruches durch eine Exemplifikation an seiner eigenen Person. Dieser Übergang wird an dem von LIETZMANN mit Unrecht entwerteten *καγὼ* und dann namentlich an dem Inhalt von V. 8 deutlich. V. 7 besagt also: „falls ich mit meinem *μὴ γένοιτο* nicht im Recht wäre, so müßte ja auch ich straflos ausgehen, wenn mein Tun und Reden, wie ihr sagt, Lüge ist. Denn diese meine Lüge würde ja immer wieder nur zur Mehrung der Herrlichkeit Gottes ausschlagen. Urteilt ihr also (*κρίνομαι* nicht vom Urteil Gottes über Paulus, sondern vom Urteil seiner Gegner über ihn), daß mich um meiner Lüge willen der Zorn Gottes treffen müsse, nun so habt auch ihr das Recht verwirkt, zu euren Gunsten den Satz auszuspielen, daß Gott um seiner Gerechtigkeit willen über Ungerechtigkeit und Lüge der Menschen nicht Zorn heraufführen dürfe.“ Die von dem Apostel selbst vertretene These aus V. 4. 5a wird hier auf das Urteil seiner Gegner über ihn angewendet, die sein Tun und Predigen für Lüge erklärten. Der Satz enthält also keine Selbstbeurteilung des Apostels, mit der er „den schließlichen Ertrag seines Lebens im Verhältnis zu Gott“ hätte ausdrücken wollen (so ZAHN).

V. 8. LIETZMANN will nur *ἐστὶν* hinter *μὴ* ergänzen und faßt das *μὴ* als Parallele zu *μὴ* in V. 5: *und es gilt doch nicht etwa der Satz, den einige mir lästerlicherweise zuschreiben usw.*? ZAHN ergänzt ebenfalls *ἐστὶν* bzw. ein *γίνεται μοι* nach *μὴ*, aber zugleich das *τί* aus der Frage in V. 8 vor *μὴ* und übersetzt: *und was geht es nicht gemäß dem, wie wir gelästert werden usw.* Aber wir erwarten nach V. 7 in dem mit einfachem *καί* angeknüpften und den Faden des V. 7 augenscheinlich fortspinnenden V. 8 den Satz, daß Paulus, wenn das *μὴ γένοιτο* nicht zu Recht bestände, keinen Anlaß hätte, in Leben und Lehre von der Devise abzugehen, die man ihm von gewisser Seite lästerlicherweise unterschiebt. Darum wird man *τί* vor *μὴ* ergänzen und den Hauptsatz aus *ὅτι ποιήσωμεν πλ.* vervollständigen müssen: *und warum sollten wir nicht unbeirrt weiter „Böses tun, damit Gutes herauskomme“, wie lästerlicherweise unser Lebenswandel charakterisiert wird, und wie einige auch Inhalt und Absicht unserer Predigt darstellen.* Die doppelseitige Verleumdung hat der Apostel augenscheinlich von ein und derselben Seite her erfahren: die Angriffe auf ihn kommen aus jüdischem Lager; und es liegt kein Grund vor, nur die *τινές* unter den Juden zu suchen, dagegen die *βλασφημοῦντες* unter den Heiden (ZAHN). — Das *καὶ γὰρ* des V. 7 und der deutliche Hinweis auf die jüdischen Einwendungen gegen seine Gnadenlehre (vgl. 6, 1 ff.) fordern gebieterisch, das *wir* des V. 8. auf Paulus allein zu deuten. — Der kurze kräftige Schlußsatz wird von den meisten Auslegern auf die *τινές* bezogen, „deren der Apostel sich nicht erinnern könne, ohne einen grimmigen Seitenblick auf ihr verdientes schlimmes Endschicksal“ (JÜLICHER). Es ist nicht zu leugnen, daß Wort- und Gedankenfolge in unserem Verse selbst diese Deutung unterstützen. Aber der ruhige Fortgang der Rede in V. 9 ff. macht solchen Ausbruch persönlicher Gereiztheit und Erbitterung nicht sonderlich wahrscheinlich. Ein wuchtigerer Schlußgedanke kommt jedenfalls heraus, wenn der Apostel hier ein Urteil über die fällt, die den soeben genannten schändlichen Grundsatz vertreten. Denn damit ist zugleich den Juden das Urteil gesprochen, die den in V. 4 und 5b aufgestellten Satz als Deckmantel ihrer Sünde und als Argument für ihre Straffreiheit ausnutzen wollten: *solche Leute verfallen mit Fug und Recht dem Gericht und Verderben.*

7) Alle Welt ist der Sünde und damit dem Zorn Gottes verfallen (3, 9—20).

V. 9. Nachdem der Apostel in V. 1—8 den Nachweis geführt hatte, daß die Strafpflicht Gottes auch bei voller Anerkennung der Vorzüge

der Juden bestehen bleibe, wiederholt er die Frage aus V. 1 und muß nunmehr die in V. 2 gegebene Antwort notgedrungen einschränken, im Verfolg der Anklage, die er selbst bereits in den ersten Kapiteln gegen die Juden ebenso wie gegen die Heiden erhoben hatte: daß sie nämlich alle ohne Ausnahme der Sündenherrschaft unterworfen seien. V. 10—18. Dafür liefert er einen sehr ausführlichen Schriftbeweis, der sich, der Fragestellung in V. 9 entsprechend, wesentlich, ja ausschließlich auf die Juden bezieht. V. 19. Diese Abzweckung des Beweises auf die Juden betont der Apostel aufs nachdrücklichste, augenscheinlich um die jüdische Einrede abzuschneiden, daß diese Beweisstellen nicht auf Juden, sondern nur auf Heiden zu deuten seien. Das Gesetz hat es mit allem, was es schreibt, auf die, welche unter dem Gesetz stehen, d. h. auf die Juden abgesehen. Eben darum sind die angeführten Schriftstellen ein Beweis für die allgemeine Sündhaftigkeit der Juden. Und Gott hat diesen Tatbestand in den Büchern des A.T. mit Absicht klargestellt, weil er wollte, daß allen Menschen, auch den Juden, der Mund verstopft würde: kein Mensch sollte vor ihm sich rühmen können; alle Menschen ohne Ausnahme, auch die Juden, sollten vielmehr als schuldverhaftete und strafverfallene Sünder vor Gott dastehen, die von sich aus auch nicht den kleinsten Schritt auf dem Wege zur Rechtfertigung und zur Errettung zu machen imstande wären. V. 20. Denn nach einer deutlichen Aussage des A.T. selber steht, so fügt der Apostel begründend an, die Tatsache über allen Zweifel fest, daß auf Grund von Werken des Gesetzes jeglicher Mensch, der das Wesen des schwachen, der Sündenmacht rettungslos preisgegebenen Fleisches an sich trägt, nie und nimmer durch göttliches Urteil für gerecht erklärt werden wird. Denn durch das Gesetz, das Werke fordert, macht der Mensch immer wieder nur ausgiebig Bekanntschaft mit der Sünde, und eine Erfüllung des Willens Gottes wird, solange er in der Form eines werkefordernden Gesetzes an den Menschen herantritt, in alle Ewigkeit nicht zustande kommen.

V. 9. Lies: *τί οὖν; προσχόμεθα; οὐ πάντως, προητιασάμεθα γάρ κτλ.* Die Lesart der antiochenischen Exegeten *τί οὖν (προ-) κατέχομεν περισσόν* ohne folgendes *οὐ πάντως* ist eine Erleichterung, aus der sich aber wenigstens ihre Deutung des schwierigen *προσχόμεθα* ersehen läßt. In der Profangräzität heißt das Med. *προέχεσθαι* etwas vorschützen. Die Ausleger, die diese Bedeutung auch für unsere Stelle annehmen, übersetzen: *Können oder dürfen wir* (dem Zorne Gottes) *etwas schützend entgegenhalten?* Die Antwort darauf könnte dann nur lauten: *durchaus nicht; wahrhaftig nicht* (so mit vielen

anderen Auslegern noch JÜLICHER). Dabei wird das *können* oder *dürfen* und ein *τί* als Objekt willkürlich hinzugesetzt und *πάντως οὐ* einem *οὐ πάντως* gleichgesetzt, obwohl der Apostel zwischen beiden zu unterscheiden weiß (vgl. 1 Kor. 5, 10 mit 16, 12), und obwohl ihm eine Reihe anderer Ausdrücke (*μὴ γένοιτο, οὐδαμῶς* oder dgl.) dafür zu Gebote gestanden hätte. Das Med. wird hier also in der Bedeutung verwendet worden sein, die sonst nur das Aktivum hat: *etwas voraushaben*. Diese Aussage erwarten wir hier; denn augenscheinlich ist eine Wiederaufnahme der Frage aus V. 1 beabsichtigt, und in *οὐ πάντως* steckt eine Korrektur des *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* in V. 2. Subjekt des *προεχόμεθα* sind demnach in Übereinstimmung mit der Fragestellung in V. 1 die Juden. Die Deutung auf Paulus und die ihm gleichgesinnten Christen (HOFMANN, BLEIBTREU, KLOSTERMANN, ZAEN) führt zu einer Entstellung der Grundgedanken des ganzen Abschnittes von V. 5 bis V. 20 hin; sie vernachlässigt die deutliche Parallele mit V. 1. 2; sie setzt eine verkehrte Auslegung von V. 5—8 voraus; sie würde ein *ἡμεῖς*, ja ein stark betontes *ἡμεῖς* fordern; sie schreibt dem Apostel im Begründungssatz ein Urteil über die Christen zu, das seine sonstigen klaren Aussagen geradenwegs auf den Kopf stellt; und sie zerreißt vor allem den großen, einheitlichen Grundgedanken von 1, 18—3, 20, der von dem über der außerchristlichen Menschenwelt und nur über ihr schwebenden Gotteszorn redet, und der, wie der Übergang von 3, 19. 20 zu 3, 21 zu guter Letzt noch einmal zeigt, durch den ganzen Abschnitt hin treu festgehalten worden ist. Ist aber über das Subjekt des *προεχόμεθα* so zu urteilen, so zweckt auch der Begründungssatz und in engem Verband damit der Schriftbeweis in V. 10—18 ausschließlich auf die Juden ab. Mit dem Begründungssatz will der Apostel also sagen: er habe bereits in den ersten Kapiteln die Anklage in der Form erhoben, daß alle ohne Ausnahme, nicht nur die Heiden, von denen das selbstverständlich sei, sondern auch die Juden unter der Knechtschaft der Sünde ständen. Und was der Apostel so schon vorweg behauptet hat, bekräftigt er nun noch eigens durch einen ausführlichen Schriftbeweis (V. 10—18). Darin liegt die Berechtigung für die Einschränkung des *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον* aus V. 2 durch das *οὐ πάντως* (*nicht in jeder Hinsicht*) unseres Verses.

V. 10—18. Über die Art der Verwendung alttestamentlicher Zitate bei Paulus vgl. die biblisch-theologischen Bemerkungen zu 2, 24. Auffallend ist hier die außerordentliche Freiheit in der Behandlung der Schriftworte, die zum Teil (namentlich V. 10—12; 15—17) erheblich verändert und verkürzt werden. Auf den ursprünglichen Sinn der

Schriftstellen, besonders auf die Frage, ob nicht etwa doch die eine oder die andere der Stellen im Sinne des alttestamentlichen Schriftstellers selber auf die Heiden zu beziehen sei, läßt Paulus sich überhaupt nicht erst ein. Historisch-kritische Fragen und Bedenken liegen ihm fern. Er will einen Beweis für die Sündhaftigkeit und Straffälligkeit der Juden geben und verwendet unbedenklich alle angeführten Stellen in diesem Sinne. Was ihm ein Recht dazu gebe, sagt er in V. 19.

V. 19. λέγειν und λαλεῖν unterscheiden sich wie: *sagen, eine Meinung äußern* und: *zu hören und damit zu verstehen geben*; vgl. ZAHN, der nun freilich meint: „der Satz sei für sich genommen trivial und bekomme seine notwendige Ergänzung und Vervollständigung erst in dem *ἵνα*-Satz. Allerdings predige das Gesetz nur den Juden, aber der damit beabsichtigte Erfolg gehe über die Juden hinaus, insofern die Erfahrung der Juden unter dem Gesetz auch den Heiden ihre Sündhaftigkeit klar zu machen imstande sei. Das wiederholte *πᾶς* wolle demnach ausdrücken, daß auch die Heiden in das verurteilende Urteil mit eingeschlossen seien.“ Durch diese Auslegung wird die Absicht der Worte m. E. in ihr direktes Gegenteil verkehrt. Der Apostel will vielmehr augenscheinlich sagen: nicht nur die Heiden, von denen das nicht erst durch einen Schriftbeweis ausführlich dargetan zu werden braucht, sondern auch die Juden sind vor Gott schuldverhaftet und darum dem göttlichen Zorn verfallen. Bei der hohen Selbsteinschätzung der Juden hatte der Apostel in der Tat allen Anlaß, ihnen zu Gemüt zu führen, daß diese alttestamentlichen Stellen gerade ihnen etwas zu sagen hätten. Die Wendung *ἵνα πᾶν στόμα φράγῃ* deutet doch auch schon an sich auf Leute hin, die ihren Mund in selbstgerechter Rede gegen Gott zu öffnen wagen. Das trifft auf die Juden in besonderem Maße zu, nach deren Schätzung *Heiden* und *Sünder* identische Begriffe waren. — *ὁ νόμος*, worin alle soeben angeführten Schriftstellen zusammengefaßt werden, steht in umfassendem Sinn von dem ganzen A. T., wie häufig bei Paulus. — *ἵνα* ist in seiner Finalbedeutung zu belassen, steht also nicht von der tatsächlichen Folge (LIETZMANN im Anschluß an BLASS, § 69, 3). Es ist das *ἵνα* der göttlichen Absicht, das diese Aussage anderen unzweideutigen paulinischen Worten über den Zweck des Gesetzes ebenmäßig an die Seite stellt.

V. 20. *διότι* führt einen Realgrund ein. Die Tatsache, die damit eingeführt wird, steht als solche fest und bedarf nicht erst des Beweises; es ist eine im A. T., also von Gott selbst bezeugte Wahrheit (Ps. 143, 2). Hier wie Gal. 2, 16 ersetzt der Apostel das *πᾶς ζῶν* der LXX durch *πᾶσα σὰρξ*. Vielleicht hat seine Vorlage schon so gelesen. Sollte aber eine absichtliche Änderung vorliegen, so hat der Apostel

damit andeuten wollen, daß bei der sarkischen Beschaffenheit der menschlichen Natur nichts anderes zu erwarten sei. Von sich aus fügt der Apostel ἐξ ἔργων νόμον hinzu, um die Voraussetzung zu nennen, unter der es abgesehen vom Christentum allein zur Gerechtsprechung kommen konnte; denn für die außerchristliche Welt gilt der νόμος τῶν ἔργων, und daher erleidet auf sie auch die Norm der Beurteilung, die in 2, 13 und 10, 4 angegeben ist, Anwendung. — Der Schlußsatz διὰ γὰρ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας kann, da der vorige Satz eines Beweises nicht erst bedarf, nur den Zweck haben, die darin ausgesprochene Wahrheit aus der tatsächlichen Erfahrung zu erhärten. Und da jener Satz einen rein negativen Sinn hat, so werden auch diese Worte in rein negativem Sinne zu deuten sein: durch das Gesetz kommt man niemals zur Rechtfertigung, sondern immer nur zu dem rein negativen Ergebnis der Erkenntnis, daß man Sünder ist und darum Gott strafverhaftet. Von einer positiv erzieherischen Wirkung des Gesetzes etwa in der Richtung auf die Erweckung des Gefühls der Heilsbedürftigkeit und des Heilsverlangens will das Wort nicht reden. — Das zweimalige artikellose νόμος hat nach dem zweimaligen artikulierten νόμος des V. 19 qualitativen Sinn; die damit angedeutete Art bestimmt sich aber trotzdem nach der Art des mosaischen Gesetzes als eines Gesetzes der Werke.

Das Gesetz, dem die vorchristliche Welt unterworfen war, hatte die Art eines Gesetzes der Werke an sich; eben deshalb stehen Juden und Heiden unter dem Zorn Gottes und sind nach dem Grundgesetz der göttlichen Gerechtigkeit, die, solange das Gesetz der Werke in Kraft ist, ausschließlich nach den Taten der Menschen urteilt (2, 6), rettungslos dem Verderben verfallen. Nur die Beseitigung des alten Gesetzes der Werke konnte hier Wandel schaffen. Wie es zur Beseitigung des Gesetzes der Werke gekommen ist durch ein neues Gesetz, das „Gesetz des Glaubens“, das Errettung vom Zorne Gottes und Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft Gottes im Gefolge hat, schildert der zweite Abschnitt des Römerbriefes, der ebendamt den positiven Inhalt des Themas (1, 16. 17) zur Darstellung bringt.

Zweiter Abschnitt.

Die neue Gottesgerechtigkeit, die ihr Urteil auf Glauben stellt und deshalb Rechtfertigung, Errettung und Leben zuwege bringt
(3, 21—5, 11).

1) Die für die neue Gottesgerechtigkeit grundlegenden Heilstatsachen (3, 21—26).

V. 21. 22. In jubelndem Tone setzt der neue Abschnitt ein. Jetzt hat sich die Sachlage mit einem Schlage verändert. Im Evangelium ist in Übereinstimmung mit dem Zeugnis des Gesetzes und mit der prophetischen Verheißung eine Gottesgerechtigkeit kundgetan und damit wirksam in die Welt- und Menschheitsgeschichte eingetreten, die in ihrer Betätigung von dem Werkgesetz absehen will: eine Gerechtigkeit Gottes, die zu ihrer Betätigung nichts weiter fordert als Glauben an Jesum Christum, und deren Wirksamkeit sich deshalb auf alle bezieht und über alle hin erstreckt, die da glauben. **V. 23.** Alle ohne Ausnahme sind in der Lage, sich dieser neuen Gerechtigkeit im Glauben unterwerfen zu müssen. Denn sie alle stehen vor Gott als Sünder da und sind deshalb ausgeschlossen von der Herrlichkeit Gottes, die nur ein reiner, entsündigter Mensch schauen darf. **V. 24.** Und sie alle ohne Ausnahme sind in der Lage, Gerechtsprechung, d. i. Sündenvergebung, aus Gottes gnädiger Hand geschenkt zu empfangen zu müssen. Gott selbst hat in freier Gnade die Heilstatsachen eintreten lassen, die ihm die neue Art der Betätigung seiner Gerechtigkeit ermöglichten. Durch Christum Jesum hat er einen Loskauf der Menschen von der Schuldhaft für ihre Sünden bewirkt. **V. 25. 26.** Ihn hat er sterben lassen, um ihn als neuteamentliche Kapporeth hinstellen zu können, die nicht durch kultische Handlungen, wie die alttestamentliche Kapporeth, sondern durch Glauben in Wirksamkeit treten, die nicht in Tierblut, sondern in Christi eigenem Blut ihre sühnende Kraft besitzen, und die nicht hinter dem Vorhang im Allerheiligsten verborgen, sondern unter der Voraussetzung des Glaubens allen Menschen unmittelbar zugänglich sein sollte. Und das alles hat Gott in seiner Gnade vollbracht, um von nun ab den Forderungen seiner Gerechtigkeit tatsächlich genügen zu können. Versündigungen waren auch früher vorhanden, Gerechtigkeit Gottes gab es auch früher; aber die Norm für die Betätigung dieser Gerechtigkeit war das Werkgesetz, und eine tatsächliche Erweisung der Gerechtigkeit gegen die

Sünder hätte ihre Vernichtung bedeutet. Darum mußte Gott, wenn er die Menschen nicht verderben wollte, Straferlaß aus Nachsicht üben, im Widerspruch zu den Forderungen seiner Gerechtigkeit. Diesem Zustand sollte durch Aufstellung des Glaubensgesetzes als neuer Norm für die Betätigung seiner Gerechtigkeit ein Ende bereitet werden. Nunmehr kann er der neuen Norm entsprechend urteilen und handeln, d. h. gerecht sein und zugleich gerechtsprechen, weil nach dem Inkrafttreten des Glaubensgesetzes Objekt seines Urteilens und Handelns nicht mehr der Sünder als solcher ist, wie weiland zur Zeit der Geltung des Gesetzes der Werke, sondern der gläubige Sünder. Die Spannung zwischen Gerechtigkeit Gottes und seinen Heilsabsichten an den Menschen ist damit ein für allemal beseitigt.

V. 21. *νυν* enthält ein logisches und ein zeitliches Moment: das logische durch den Gegensatz gegen V. 20, das zeitliche durch den Gegensatz zu 21b und durch das *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* in dem sachlich parallel laufenden V. 26 gefordert. Der Gegensatz zu V. 20 macht es ferner nötig, auf *χωρὶς νόμου* den Hauptton zu legen. *δικαιοσύνη θεοῦ* und insonderheit der Genit. *θεοῦ* ist im Verhältnis dazu unbetont. Betont aber müßte dieser Genitiv sein, wenn er die gottgeschenkte Gerechtigkeit der selbsterworbenen Gerechtigkeit gegenüberstellen sollte. In Wahrheit handelt es sich hier jedoch um eine Gegenüberstellung zweier Arten von Gerechtigkeit Gottes und nicht zweier Arten von Gerechtigkeit der Menschen. *χωρὶς νόμου* hat qualitativen Sinn, wie *διὰ νόμου* in V. 20, und hier wie dort muß man sich die Beschaffenheit des *νόμος* nach Art des mosaischen Gesetzes als die eines *νόμος τῶν ἔργων* vorstellen. Von dieser neuen Art der Gerechtigkeit Gottes wird ein *πεφανερωται* ausgesagt: *sie ist der Kenntnis und Erfahrung der Menschen zugänglich gemacht worden*. Aber sie ist trotzdem nicht etwas schlechthin Neues und Unerwartetes; von dem Gesetz und den Propheten wird sie bereits weissagend bezeugt: vom Gesetz, wie Kap. 4 zeigen wird, in der Rechtfertigung Abrahams, von den Propheten vor allem durch die 1, 17 verwertete Stelle Hab. 2, 4; daneben hat der Apostel wohl auch eine Reihe von Stellen aus Deuteronomio im Auge. Dieser Partizipialsatz macht einerseits die Lostrennung des *χωρὶς νόμου* von *δικ. θεοῦ* und seine Verbindung mit *πεφανερωται* unmöglich; und er zeigt zugleich, daß *πεφανερωται* ein über das *μαρτυρεῖσθαι* hinausgehendes Moment enthalten muß: *der Erkenntnis und Erfahrung zugänglich gemacht* (JÜLICHER: „enthüllt, nicht bloß um kennen gelernt, sondern um genossen zu werden“). Die Wendung läuft also sachlich der *ἐνδειξίς τῆς δικαιοσύνης* (V. 25. 26) parallel. ZAHN kommen-

tiert auch hier: „In der Person des gerechten Menschen Jesus ist die Gottesgerechtigkeit verkörpert, und in Jesus ist sie für die Menschen erkennbare und erreichbare Wirklichkeit geworden.“ Zur Widerlegung dieser Ansicht vgl. 1, 17. Hier verbietet sie sich vollends durch V. 22.

V. 22. Das völlig unbetonte *δικαιοσύνη θεοῦ* ist wiederholt, um für die attributiven präpositionalen Bestimmungen einen Anschluß zu gewinnen, durch welche sie nunmehr positiv charakterisiert wird als eine Gottesgerechtigkeit, die für den einzelnen Menschen wirksam wird und Geltung bekommt, wann und wo einer Glauben an Jesum Christum hat; vgl. die ganz analoge Ausdrucksweise *ἱλαστήριον διὰ πίστεως* in V. 25. Die *δικ. θεοῦ* ist, wie das *ἱλαστήριον*, objektiv da, auch abgesehen von der *πίστις*, Bedeutung für die Menschen empfängt sie aber erst durch die *πίστις*. Das läßt sich von der gottgeschenkten menschlichen Gerechtigkeit nicht sagen, wohl aber von der Gerechtigkeit als göttlicher Eigenschaft, die sich überall da, wo einer glaubt, als gerechtsprechende erweisen will. Nur diese Deutung ergibt einen wirklich greifbaren Sinn für die weitere Bestimmung *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Das scheinbar überflüssige und sachlich schwierige *καὶ ἐπὶ πάντας* fehlt in vielen Codd. per homoioteleuton; spätere Einschlebung der Worte ist völlig unerklärlich. — Die präpositionalen Bestimmungen, zumal das *ἐπὶ πάντας*, verraten nun aber aufs deutlichste, daß die *δικ. θεοῦ* als etwas dem Menschen objektiv Gegenüberstehendes gedacht werden muß, das den Bereich seiner Wirksamkeit über einen bestimmten Kreis hin auszudehnen vermag. Der Apostel hat das scheinbar überflüssige *ἐπὶ πάντας* offenbar absichtlich zur Verdeutlichung des mehrdeutigen *εἰς* hinzugefügt. Durch die Wiederholung des *πάντας* wird die universelle Geltung der Glaubensforderung kräftig betont: sie wird niemandem erlassen und kann niemandem erlassen werden; denn ohne Glauben würde auch nicht einer das Ziel der Rechtfertigung erreichen. In diesem Punkte gibt es unter den Menschen keinerlei Unterschied. Das wird in der V. 23. 24 folgenden Begründung deutlich ausgesprochen.

V. 23. Bei der Deutung der Wendung *δόξα τοῦ θεοῦ* wiederholt sich die Fragestellung für *δικαιοσύνη θεοῦ*. Die meisten Ausleger (mit besonderem Nachdruck neuerdings wieder ZAHN) nehmen *θεοῦ* auch hier als genit. auct., und *δόξα* im Sinne von *Ehre, Anerkennung*; also: *die Anerkennung von Gott her*. Joh. 12, 43 pflegt dazu als Parallele angeführt zu werden. Sachlich wird es dann in diesem Zusammenhang erläutert als *die Ehre, von Gott für gerecht erklärt zu werden* (vgl. WEISS). Allein *δόξα* kommt in unserem Briefe noch 15 mal vor, und stets in der Bedeutung *Herrlichkeit*; darunter 6 mal in Verbindung mit dem

Genit. θεοῦ als *die Herrlichkeit, die Gott selbst eignet* (genit. poss.). Besonders bedeutsam ist für unsere Stelle 5, 2, wo der Gedanke, der hier neu einsetzt, zum Abschluß gebracht wird. Ist hier von Menschen die Rede, die gerechtfertigt werden wollen und sollen, so dort von solchen, welche die Rechtfertigung an sich erfahren haben. Und dort erscheint als Höhepunkt der Aussage der Satz, daß die Gerechtfertigten sich der ἐλπίς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ rühmen dürfen. ZAHN übersetzt freilich auch dort: *sie rühmen sich der Hoffnung dereinstiger Anerkennung durch Gott*. Aber diese Übersetzung wird zuschanden an der dort folgenden Begriffsreihe: θλίψις, ὑπομονή, δοκιμή, ἐλπίς, die mit ἐλπίς wieder zu jenem Höhepunkt zurückführt; und diese ἐλπίς wird hinterher inhaltlich erläutert als Hoffnung auf die Errettung vom Zorn und Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft Gottes, also sachlich als Hoffnung auf die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes. Kap. 8, 17ff. läuft dieser Gedankenreihe genau parallel. Ich halte die Übersetzung: *Anerkennung seitens Gottes* nicht einmal für Joh. 12, 43 angebracht; auch dort handelt es sich (vgl. V. 41) um den Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Herrlichkeit. — Die Parallelen in 5, 2 und 8, 17ff. zeigen aber zugleich, daß die sachliche Deutung von der den Menschen in der Schöpfung verliehenen göttlichen Herrlichkeit bzw. Gottebenbildlichkeit, die der Mensch durch die Sünde verloren habe (MANGOLD, HOFMANN), abzulehnen und allein an die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes in der künftigen Vollendung zu denken ist. — Mit dem Verbum ὅστερ' εἶσθαι τινος, das im Deutschen gemeinhin mit *einer Sache er-mangeln* wiedergegeben wird, ist für griechisches Sprachgefühl der Begriff der zeitlichen und räumlichen Trennung von einer Sache, des Zurückbleibens von etwas verbunden (vgl. R. REITZENSTEIN: *Religionsgeschichte und Eschatologie*, Ztschr. f. nt. Wiss. 1912, S. 20, der sogar über ὅστερ' οὐμεθα 1 Kor. 8, 8 ebenso urteilt). Daher liegt es nahe, bei dieser Wendung einer alttestamentlichen Institution zu gedenken, in welcher die Idee, daß der Sünder um der Sünde willen von der Herrlichkeit Gottes ausgeschlossen sei, zu symbolischem Ausdruck gebracht wurde. 9, 4 erinnert der Apostel selbst daran, daß inmitten des Volkes Israel die Herrlichkeit Gottes im Allerheiligsten über dem Deckel der Bundeslade, dem ἱλαστήριον, thronte, gehütet von den Cherubim; aber sie war den sündigen und schuldbefleckten Israeliten unzugänglich, und selbst der Hohepriester mußte das ἱλαστήριον in eine Rauchwolke einhüllen (Lev. 16, 12), um nicht durch den Anblick der Herrlichkeit Gottes dem Tode zu verfallen (vgl. Jes. 6).

V. 24. Der Apostel versetzt sich lebhaft in die Zuständlichkeit und in die Bedürfnisse derer hinein, die erstmalig unter die Wirkung der

gerechtsprechenden Gerechtigkeit Gottes treten wollen. Von ihnen gilt, daß sie ein Leben voller Sünde hinter sich haben, also vor Gott als Sünder dastehen, daß sie nach dem, was sie sind und mitbringen, dauernd von der Herrlichkeit Gottes ausgeschlossen sind, und daß sie sich nach alledem in der Lage von *δικαιούμενοι δωρεάν* befinden, d. h. in der Lage von Menschen, die sich geschenkweise von Gott her gerechtsprechen lassen müssen, wollen sie anders die für die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes notwendige Voraussetzung, die Sündenfreiheit, gewinnen. Sie müssen dieses Geschenk aus der Hand eines gnädigen Gottes (beachte das betont vorangestellte *αὐτοῦ*!) entgegennehmen, da sie von sich aus nicht imstande sind, auch nur das Geringste in dieser Beziehung zu leisten. Durch *χάριτι* wird der gleiche Gedanke wie durch *δωρεάν* zum Ausdruck gebracht (vgl. 5, 15. 17) und dadurch erheblich verstärkt. Die Gedankenverbindung fordert nun aber keineswegs die sachliche Identität von „Teilnahme an der *δόξα τοῦ θεοῦ*“ und „*δικαιοῦσθαι*“ (gg. WEISS); denn *δικαιοῦσθαι* ist nach 4, 6—8 sachlich gleichwertig mit Sündenvergebung und Tilgung der um der Sünde der Vergangenheit willen auf dem Menschen lastenden Schuld; es steht also nicht zu *ὑστεροῦνται πτλ.*, sondern zu *ἥμαρτον* in gegensätzlicher Parallele. Eben deshalb öffnet das *δικαιωθῆναι* nach 5, 1. 2 den Zugang zur Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes.

Und nun werden die Heilstaten Gottes geschildert, denen gegenüber die Menschen lediglich die Stellung von geschenkweise Empfangenden, d. i. von *πιστεύοντες* einnehmen können. In zusammenfassendem Ausdruck beschreibt der Apostel zunächst das Mittel des *δικαιοῦσθαι* als *ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χρ. Ἰησ.* — *ἀπολύτρωσις* ist ein Verbalsubstantiv, das handelnde Subjekt ist beim *ἀπολυτροῦν*, wie beim *δικαιοῦν*, Gott. Er hat *ἐν Χρ. Ἰησ.* die *ἀπολύτρωσις* vollzogen und kann sich daraufhin nunmehr als *ὁ δικαίων* beweisen. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in der Verbindung mit dem Verbalsubstantivum läßt sich nicht von der Lebensgemeinschaft mit Christo verstehen, sondern muß übersetzt werden: *durch Christum Jesum*. — Je nachdem man das Substantivum von der Medialform (*ἀπο*)*λυτροῦσθαι* = *redimere* oder von der aktiven Form (*ἀπο*)*λυτροῦν* = *dimittere* ableitet, bekommt es die Bedeutung: *Loskaufung aus der Schuldhaft* oder *Entlassung aus der Schuldhaft*. Aber auch im letzteren Falle spielt die Vorstellung der Zahlung eines Loskaufpreises mit hinein. Und mag diese Vorstellung bei der Verwendung des Wortes immerhin vielfach verwischt worden sein: innerhalb der paulinischen Lehre ist es jedenfalls bedenklich, bei der Deutung dieses Wortes, wo es die grundlegende Gnadenstat Gottes in

Christo umschreibt, von der Idee eines Lösepreises abzusehen; das beweisen die deutlichen Formulierungen in 1 Kor. 6, 20; 7, 23. Man soll für unsere Stelle auch nicht etwa aus den Worten *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* einen Rechtstitel dafür entnehmen, als werde dadurch die Vorstellung einer Befreiung infolge von Zahlung eines Lösepreises geradezu ausgeschlossen (ZAHN). Ausgeschlossen wird dadurch nur, daß der Mensch von sich aus etwas zu zahlen hat; aber nicht ausgeschlossen, vielmehr nahegelegt wird durch den Wortlaut der Gedanke, daß Gott seinerseits aus Gnaden die Zahlung geleistet, also den Menschen abgenommen hat. Das ist in der Tat die paulinische Anschauung von der Sache.

Unter diesen Umständen war es verführerisch, Wort und Vorstellung mit dem im Altertum üblichen sakralen Brauch der Loskaufung eines Sklaven durch eine Gottheit in Verbindung zu bringen (DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 232 ff.). Diese Analogie würde uns wenigstens zur Not gestatten, Gott als Subjekt der *ἀπολύτρωσις* anzusehen, ohne von der Idee des Kaufpreises abzusehen; allerdings nur, indem wir die mit jenem Brauch verbundene Fiktion, als habe die Gottheit und nicht vielmehr der Sklave selbst das Lösegeld aufgebracht, für Wirklichkeit nehmen, und indem wir weiterhin darauf verzichten, das neue Verhältnis des losgekauften Sklaven zur Gottheit irgendwie mit dem durch die *ἀπολύτρωσις* hergestellten Verhältnis des Menschen zu Gott und Christus in Vergleich zu stellen. Gerade in dem springenden Punkt läßt uns also diese Analogie im Stich; vor allem in bezug auf den für unsere Stelle charakteristischen Hauptgesichtspunkt, das *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*, wären wir bei einer Erklärung aus diesem sakralen Brauch übel beraten. Denn es war ein offenes Geheimnis, daß der volle Kaufpreis vorerst aus den Ersparnissen des Sklaven selbst an die Tempelkasse entrichtet werden mußte, um dann an den bisherigen Herrn des Sklaven ausgezahlt zu werden. Die Verwendung dieser aus Verhältnissen des Sklavenstandes entnommenen Analogie für die Erklärung unserer Stelle ist aber überhaupt mißlich, weil die hier bei den Menschen vorausgesetzte Zuständlichkeit augenscheinlich gar nicht als Knechtung und Unfreiheit vorgestellt ist, sondern als Strafverfallenheit wegen Verschuldung. Denn *ἀπολύτρωσις* hat in diesem Zusammenhange nichts zu tun mit der Beschaffung der Freiheit sittlichen Handelns durch Befreiung aus der Knechtung durch die Sündenmacht — das ist ein dem ersten Teil des Römerbriefes völlig fremder Gedanke —, sondern erschöpft sich in der Tatsache der Befreiung von Sünde und Schuld der Vergangenheit (vgl. Kol. 1, 14; Eph. 1, 7, wo *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* geradezu als Apposition zu *ἀπολύτρωσις* erscheint). — Näher würde die Analogie des jüdischen Jubel- oder Erlaßjahres liegen, in welchem am Versöhnungstage (*τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἐξιλασμοῦ*) nach erfolgter Sühnung der Gemeinde alle in Sklaverei oder in Haft geratenen Schuldner ihrer Schuld und ebendamt auch ihrer Haft und Sklaverei ledig werden sollten (vgl. KLOSTERMANN, S. 83 ff., ZAHN). Diese Analogie läßt wenigstens die durch unsere Stelle geforderte Kombination der Begriffe Sklaverei und Verschuldung zu. Bedenken kann allerdings die Tatsache erregen, daß an den einschlägigen alttestamentlichen Stellen nicht das Wort *ἀπολύτρωσις*, sondern *ἄφεσις* gebraucht wird.

Wir werden uns also mit einer allgemeineren Formulierung begnügen: Wo sonst, wenn ein Mensch aus der Schuldhaft ent-

lassen werden will, ein Lösepreis eintritt, den der Mensch selbst aufbringen muß, da treten hier die in Christo und vor allem in seinem Tode gegebenen Heilstatsachen ein, die Gott aus Gnaden wertet, als wären sie ein Lösepreis, und auf die hin Gott den in Schuldhaft befindlichen Menschen gegenüber das tut, was gemeinhin nur auf die Zahlung eines Lösepreises hin getan wird. Daran aber muß unter allen Umständen festgehalten werden, daß es sich hier nicht um eine Befreiung aus der knechtenden Herrschaft der Sündenmacht handelt, sondern um eine Befreiung aus einem Schuldverhältnis, in das der Mensch durch seine Sünde Gott gegenüber geraten ist.

V. 25. Der Apostel läßt die bildliche Vorstellung, die dem Begriff ἀπολύτρωσις zugrunde lag, fallen und greift zum Zweck der Beschreibung der für unsere Rechtfertigung grundlegenden Heilstatsachen zu einer davon grundverschiedenen alttestamentlichen Vorstellung; denn der Sühngedanke, von dem dieser Vers beherrscht ist, hat mit der Idee eines wertvollen Lösepreises nichts zu tun. Gleichwohl trägt der Apostel kein Bedenken, die neue Aussage gleichsam als begründende Erläuterung des eben Gesagten durch ein einfaches ὃν anzufügen. Es besteht also zwischen beiden Aussagen, wenn auch die verwendeten bildlichen Vorstellungen verschiedenartig sind, doch ein enger sachlicher Zusammenhang. Das exegetische Hauptinteresse dreht sich um die Deutung des Wortes ἱλαστήριον. Die Etymologie und Geschichte des Wortes hat DEISSMANN in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1903, S. 193ff. behandelt. ἱλαστήριον ist als substantiviertes Neutr. eines Adjektivs ἱλαστήριος aufzufassen, das sich nach Analogie ähnlicher Bildungen (σωτήρ — σωτήριον, φυλακτήρ — φυλακτήριον) von einem allerdings nicht nachweisbaren ἱλαστήρ herleiten würde. Nur die Neutra von diesen Wortformen kommen substantiviert vor. Deshalb ist die Deutung des Wortes als acc. masc. = *propitiorem* von vornherein auszuschalten. Dasselbe gilt aber auch bei der Annahme neutrischer Form von den Übersetzungen: *Sühnopfer* und *Sühnmittel*. Beide Übersetzungen sind für diese Stelle zu rechtgemacht; Belege dafür aus der neutestamentlichen Zeit, speziell auch aus der LXX und dem N. T. selbst, fehlen. Auch Exod. 25, 16 ist nicht in diesem Sinne zu verwerten; denn hier ist ἱλαστήριον eigentliches Objekt und ἐπίθεμα Apposition oder Prädikatsakkusativ. Deshalb hat DEISSMANN (vgl. auch: *Bibelstudien*, S. 121ff.) auf einen durch Inschriften mehrfach belegten Sprachgebrauch zurückgegriffen, wonach das Wort „geläufige Bezeichnung einer *Sühngabe* gewesen zu sein scheint, durch welche die zürnende Gottheit gnädig gestimmt werden soll“. Auch ein zur Sühne eines Frevels am Tatort errichtetes kostbares Denk-

mal wird bei Josephus gelegentlich ἱλαστήριον genannt. Es würde also der Gedanke herauskommen: In der Person Jesu ist, um Gottes Zorn zu beschwichtigen, ein Sühnmal aufgerichtet, — freilich, so bemerkt LIETZMANN dazu mit Recht, paradox genug: nicht von Menschen, sondern von Gott selbst. Aber eben diese Paradoxie, der man bei dieser Deutung nicht aus dem Wege gehen kann, macht die Verwendung jener Analogie zur Deutung des Wortes illusorisch. Bei ἀπολύτρωσις lag wenigstens eine fingierte Aktion der Gottheit selbst zur Hand, hier dagegen würde durch die Analogie jede Möglichkeit ausgeschlossen, Gott als Subjekt der Handlung zu denken. Denn die Grundidee dieses heidnischen Brauches, die den römischen Lesern sicherlich geläufig war, hieß: sühnende Gabe des Menschen an Gott. Eine Analogie mit dieser Grundidee tritt aber zu dem δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι in schärfsten Widerspruch. Und der Nachweis, daß ἱλάσκεσθαι und die verwandten Begriffe in der LXX und im N. T. eine Wendung genommen haben, die es schließlich erlaubt, in gewissem Sinne Gott als Handelnden zu denken, macht jene Analogie nicht annehmbarer (gg. ZAHN).

Aber schon das Verbum προτίθεσθαι: *etwas öffentlich ausstellen, um es allgemein zugänglich zu machen*, läßt als Objekt eher einen konkreten Gegenstand als ein Abstraktum erwarten. Dieses Konkretum wäre dann durch den appositionellen Zusatz διὰ πίστεως der Art nach näher bestimmt. Aber auch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι enthält, mag man es als appositionelle Bestimmung mit ἱλαστήριον unmittelbar oder mit dem Verbum verbinden (die Verbindung mit πίστεως: *durch Glauben an Christi Blut* wäre ohne alle Analogie im N. T. und verbietet sich auch durch das betonte αὐτοῦ), ebenfalls eine bedeutsame nähere Angabe über das eigenartige ἱλαστ., bedeutsam namentlich durch das vorangestellte αὐτοῦ, das einen Gegensatz anzeigt gegen anderes Blut und damit zugleich einen Gegensatz des hier gemeinten ἱλαστ. zu einem anderen ἱλαστ., in Verbindung mit dem anderes Blut eine Rolle spielte. Nun sind wir aber schon durch unsere Ausführungen über ὑπεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ an jenes ἱλαστ. im Allerheiligsten erinnert, über dem die Herrlichkeit Gottes thronend gedacht wurde. In der Tat geben die LXX nicht weniger als 18mal das alttestamentliche Wort כַּפֶּרֶת mit einem einfachen, substantivischen ἱλαστήριον wieder. Und gerade dieser Gebrauch des substantivierten Adjektivs für die Bezeichnung des Ortes der betreffenden Handlung und des Gegenstandes, von dem aus sich die betreffende Handlung vollzieht, hat zahlreiche Analogien (vgl. βουλευτήριον, δικαστήριον, θυσιαστήριον, κριτήριον u. a.). Die Verwendung von ἱλαστήριον Ez. 43, 14. 17. 20 führt

ebenfalls auf diese Deutung vom Orte der Handlung. Im N. T. kommt das Wort nur noch Hebr. 9, 5 vor, und zwar ebenfalls in dieser konkreten Bedeutung. Die qualitative Näherbestimmung durch *διὰ πίστεως* hat ihr Seitenstück an *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως* in V. 22: dieses neutestamentliche *ἵλαστ.* übt seine sühnende Kraft überall da und nur da aus, wo Glaube vorhanden ist. Das hinreichend bezeugte artikellose *διὰ πίστεως* ist also auch sachlich gerechtfertigt (gg. WEISS). Und im Gegensatz zum alttestamentlichen *ἵλαστ.*, das wirksam wurde in dem fremden Blut der Opfertiere, hat Gott Christum als ein in seinem eigenen Blute wirksam werdendes *ἵλαστ.* hingestellt: Christus mit seinem eigenen Blute besprengt, als Kapporeth des neuen Bundes öffentlich hingestellt, allen zugänglich, schafft nunmehr allen Glaubenden Sündenvergebung, Tilgung der Schuldbefleckung und damit sichere Anwartschaft auf die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes (5, 1. 2).

Einwände gegen unsere Auslegung (in der Hauptsache nach ZAHN formuliert): 1. Die Frage nach einem Ort, wo Sühne zu finden sei, liege fern, solange nicht der Gedanke ausgesprochen sei, daß eine Sühne notwendig oder möglich oder wirklich vorhanden sei. Aber nicht auf den Ort der Sühnung kommt es dem Apostel hier an, sondern er legt, wie das artikellose *ἵλαστ.* und die attributiven Zusätze zeigen, den Akzent auf die Art, wie und auf das Mittel, wodurch diese Sühnstätte als solche in Wirksamkeit tritt. 2. Diese bildliche Vorstellung von Christo komme sonst nicht vor, und es fehle überdies der Vergleichungspunkt zwischen dem *ἵλαστ.* und dem am Kreuz sterbenden Christus. Aber auch als Passah ist Christus nur einmal bei Paulus bezeichnet (1 Kor. 5, 7); und anderseits nicht das *ἵλαστ.* an sich wird mit Christo, sondern das *ἵλαστ.* im Blut der Opfertiere wird mit *Christus in seinem Blut* in Vergleich gestellt. 3. Der Name eines nur einmal existierenden Gegenstandes könne nicht prädikativ als Gattungsbegriff verwendet werden und müßte zum wenigsten den Artikel bei sich haben. Dagegen ist zu sagen: Der Hinweis auf 1 Kor. 5, 7 verfängt nicht; denn dort ist *τὸ πάσχα* Subjekt, nicht Prädikat. An unserer Stelle würde durch den Artikel vollends der ganze Sinn der Aussage zerstört, in der gerade die andersartige Qualität des neutestamentlichen *ἵλαστ.* dargestellt werden soll. 4. *προέθετο* wäre neben *ἵλαστ.* unverständlich, da das alttestamentliche *ἵλαστ.* verborgen und unzugänglich gewesen sei. Dieser Einwand offenbart eine Verkennung des eigentlichen Zweckes der ganzen Aussage; denn gerade darin liegt der Nerv des Gedankens, daß, während im alten Bunde die

Sühnstätte unzugänglich war, gegenwärtig jedem Menschen im Glauben der Zugang zu der neuen Sühnstätte, nämlich zu *Christus in seinem Blut* offen steht.

Zur Konstruktion der folgenden Worte bis zum Schluß von V. 26 bemerke ich: Der Apostel hat augenscheinlich drei einander völlig parallel laufende, einander koordinierte Zweckbestimmungen geben wollen: *εἰς ἔνδειξιν κτλ.* (V. 25), *πρὸς τὴν ἔνδειξιν κτλ.* (V. 26a) und *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον κτλ.* (V. 26b). In V. 26b gibt der Apostel selbst eine authentische Umschreibung dessen, was er mit den beiden ersten Zweckbestimmungen gemeint habe. Diese durch den Wortlaut unzweifelhaft nahegelegte Konstruktion ist freilich nur möglich bei der von uns gegebenen Deutung der *δικαιοσύνη θεοῦ* und umgekehrt: ist dies die natürlichste Konstruktion, so liefert sie zugleich einen Beweis für die Richtigkeit jener Deutung. — Die sachliche Identifizierung der *ἔνδειξις τῆς δικ.* mit der Tatsache des *προτίθεσθαι ἰλαστ.* ist das *προῶτον ψεῦδος* in der landläufigen Auslegung der Stelle. Das erste ist vielmehr als die beabsichtigte Folge des zweiten zu deuten. Objekt des Gerechtigkeitsbeweises ist nicht Christus, sondern die Glaubenden, und *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* bezieht sich nicht auf den Moment der Aufstellung des *ἰλαστ.*, sondern auf den gegenwärtigen Zeitabschnitt, der seit dem Tode Christi seinen Anfang genommen hat, und in der Paulus lebt und seinen Brief an die Römer schreibt. Wir übersetzen also die erste Zweckbestimmung: *um daraufhin seine Gerechtigkeit* (sc. an den Menschen) *tatsächlich erweisen zu können.* Nur bei dieser Deutung versteht sich, daß in der Wiederaufnahme *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* hinzugefügt werden konnte, und nur bei dieser Deutung ist die letzte Zweckbestimmung, wie wir nach allen Regeln der Logik fordern müssen, in ihren beiden Teilen, also auch in dem *δικαιοῦντα* eine genaue Umschreibung jener ersten. Durch den Wechsel zwischen *εἰς* und *πρὸς* soll ein dreimaliges *εἰς* vermieden werden, der Artikel vor dem zweiten *ἔνδειξις*, der in einigen Codices in Konformation zu V. 25 ausgefallen ist, weist auf die eben genannte *ἔνδειξις* zurück (vgl. *ἐκ πίστεως* und *διὰ τῆς πίστεως* in V. 30). Die Wiederaufnahme der Zweckbestimmung geschieht lediglich, um die Worte *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* anzuknüpfen, auf denen also hier der ganze Ton liegt, wie in V. 22 auf den präpositionalen Bestimmungen, die dem wiederholten *δικ. θεοῦ* folgen. Zu dieser Wiederholung fühlte sich der Apostel durch die dazwischenliegenden Worte *διὰ τὴν πάρεσιν κτλ.* veranlaßt.

Ist aber V. 26b eine vollinhaltliche, authentische Erklärung der *ἔνδειξις τῆς δικ. τ. θεοῦ*, so sind selbstverständlich die Menschen und nicht Christus Objekt dieser von Gott beabsichtigten

ἐνδειξις. Das versteht sich aber auch nach dem Wortlaut in V. 25a von selbst; denn die Zweckbestimmung kann nicht nur besagen wollen, was Gott mit der Aufstellung Christi als ἵλαστ. beabsichtigte, sondern was er damit beabsichtigte, daß er ihn als ein gerade durch Glauben in Wirksamkeit tretendes ἵλαστ. aufstellte. Eben darum gehört zur δικαιοσύνη θεοῦ nicht nur das δίκαιον εἶναι, das für sich nichts mehr ist als ein anderer Ausdruck für den im Substantivum enthaltenen rein formalen Begriff, sondern auch und vor allem das δικαιοῦν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, und ebendarum gibt erst V. 26b die zutreffende und erschöpfende Umschreibung des Begriffes δικαιοσύνη θεοῦ. Wir machen endlich die Beobachtung, daß V. 25a eine Wiederaufnahme der Worte διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. Ἰησ. ist, nur unter anderem Bild gesprochen. Der beabsichtigte Erfolg des einen wird also sachlich zusammenfallen mit dem beabsichtigten Erfolg des anderen, d. h. εἰς ἐνδειξιν κτλ. wird sich sachlich als eine Wiederaufnahme von δικαιοῦμενοι ὁωρεάν darstellen müssen. Die ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης wird und muß sich demnach an denselben Objekten beweisen, wie das δικαιοῦσθαι in V. 24; d. h. nicht an Christus, sondern an den Menschen. Der Hauptton aber liegt in V. 24 auf ὁωρεάν wie in V. 25 auf διὰ πίστεως; und auch dieses Moment findet seine volle Würdigung dann erst wieder in V. 26b. So gibt, wie 1, 16. 17, der Begriff πίστις das eigentliche Bindeglied ab zwischen V. 22 über V. 24 und 25 hin zu V. 26b. Endlich ist auch die Beziehung des ἐν τῷ νῦν καιρῷ auf den einen, bereits der Vergangenheit angehörigen Zeitpunkt des Todes Christi bedenklich. Bezeichnet es aber die gegenwärtig laufende Zeitperiode, so können Objekt der ἐνδειξις τῆς δικ. nur die Glaubenden sein.

Übrig bleibt die Frage, wie sich die eingeschobenen Worte διὰ τὴν πάρεσιν κτλ. den übrigen Sätzen in unserer Deutung einfügen. LIETZMANN setzt πάρεσις sachlich mit ἄφεσις gleich; er wird dadurch gezwungen zu übersetzen: *insofern er vergibt*, wobei διὰ c. acc. nahezu so gefaßt wird, wie sonst διὰ c. gen. (vgl. RADERMACHER: διὰ c. acc. nähert sich hier an κατὰ c. acc.); und δικ. θεοῦ muß er in der ersten Zweckbestimmung als Eigenschaft Gottes, in der zweiten dagegen als Eigenschaft der Menschen fassen: eine Differenzierung, die den Lesern schwerlich zugemutet werden durfte. Aber die Gleichsetzung jener beiden Begriffe ist schon deshalb bedenklich, weil πάρεσις sich sonst weder bei den LXX noch im N. T. findet; und Paulus würde ganz sicher das ihm geläufige Wort ἄφεσις gebraucht haben, wenn er das hätte ausdrücken wollen, was in diesem Worte liegt. πάρεσις entspricht aber vielmehr dem Gebrauch des Verbums in der Verbindung

παριέναι τὰ παραπτώματα Sir. 23, 2, das dort in Parallele steht mit ἐπὶ τοῖς ἀγνοήμασι τινος φείδεσθαι. Beide, πάρεσις wie ἄφεσις, haben Straffreiheit der betr. Handlung zur Folge; in dieser Beziehung sind diese Worte also durchaus Synonyma. Indessen das Eigentümliche der πάρεσις im Unterschied von der ἄφεσις besteht darin, daß bei ihr die Straffreiheit im Widerspruch zu den Forderungen der Gerechtigkeit rein aus persönlicher Nachsicht eintritt. Ihr liegt ἀνοχή zugrunde, das Gegenstück der δικαιοσύνη; und πάρεσις als ἔνδειξις τῆς ἀνοχῆς steht deshalb im Gegensatz zu einer ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης. Aus Dionys. Hal. Ant. Rom. 7, 37 (τὴν μὲν ὀλοσχερῇ πάρεσιν οὐχ εὖροντο, τὴν δ' εἰς χρόνον ὅσον ἤξιον ἀναβολὴν ἔλαβον; vgl. CREMER s. v. πάρεσις) zeigt nun aber, daß πάρεσις völligen Erlaß, nicht bloß Aufschub der Strafe bedeutet; das wird besonders durch das Adj. ὀλοσχερῇ deutlich gemacht, das den Gegensatz zu ἀναβολή noch verstärkt. Deshalb darf weder πάρεσις noch ἀνοχή τοῦ θεοῦ in dem Sinne gedeutet werden, daß die Strafe nur aufgeschoben, nicht aufgehoben sei, und daß die Möglichkeit einer späteren Bestrafung dabei offen gelassen, ja vielleicht geradezu vorausgesetzt werde. Damit erledigen sich alle Auslegungen von selbst, die πρὸς τὴν ἔνδειξιν κτλ. unmittelbar mit πάρεσιν oder ἀνοχῇ verbinden und dazu die Erläuterung geben, daß Gott sich bereits bei der πάρεσις in der Zeit der ἀνοχῇ zur Sicherstellung seiner gefährdeten Gerechtigkeit eine gewaltige Betätigung seiner Strafgerechtigkeit in der Jetztzeit vorgenommen habe, wie sie sich nunmehr nach V. 25 an Christo, näher in seinem Tode vollzogen habe (so JÜLICHER). — Subjekt der πάρεσις ist selbstverständlich Gott; so ergänzt es sich aus dem Zusammenhange von selbst. Und es liegt nicht der geringste Grund vor anzunehmen, daß Paulus Gott ababsichtlich nicht zum Subjekt der πάρεσις gemacht habe (so ZAHN mit der seltsamen Begründung, das Wort könne um so eher subjektlos gedacht werden, als es ein Nichthandeln, also kein Handeln sei). Ist aber Gott Subjekt zu πάρεσις, so ergibt sich weiter, daß ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ nicht zu πάρεσιν gezogen werden kann (ZAHN), was übrigens auch durch die Wiederholung des Artikels τὴν hätte verdeutlicht werden müssen, sondern nur zu προγεγονότων, wie es durch die Wortstellung ohnehin gefordert wird. Das προ- des Kompositums spricht von der vergangenen, vorchristlichen Zeit und nur von ihr, die dann durch ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als eine Periode der Langmut Gottes charakterisiert wird. Denn diese präpositionale Bestimmung steht in deutlicher Korrespondenz zu dem προ- des Verbums. Ohne Anhalt im Text ist daher die Behauptung ZAHNS, daß sich die Zeit der

ἀρχή nicht mit der vorchristlichen Zeit decke, sondern die ganze Zeit bis zum Endgericht in sich schließe. Aber ebenso grundlos erhebt JÜLICHER wider den Apostel die Anklage, daß diese Charakteristik der vorchristlichen Zeit sich nicht reime zu der bisherigen Schilderung der vorchristlichen Welt als einer Zeit, wo sich nur Zorn Gottes offenbarte. Nach Anschauung des Apostels kündigt sich, wie wir gesehen haben, Zorn Gottes in den Verhältnissen der außerchristlichen Welt nur an; im übrigen genügt ein Blick auf 2, 4, um zu erkennen, daß Paulus auch schon in den ersten Kapiteln die vorchristliche Zeit als eine Periode der Geduld und Langmut Gottes beurteilt hat.

Durch den Einschub bekommt also die Aussage von V. 25 ab folgenden Sinn: Gott hat sich durch die Heilstatsache des Todes Christi, durch die alles auf Glauben gestellt wurde, die Möglichkeit verschafft, Straferlaß fortan auf Grund eines judiziellen Urteils und nicht mehr, wie früher, aus rein persönlicher Nachsicht zu gewähren; der Straferlaß sollte fortan ἄφεσις, nicht mehr ἀρεσις sein, oder was dasselbe ist: er sollte sich fortan in einer ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης und nicht mehr in einer ἔνδειξις τῆς ἀνοχῆς vollziehen. Das war aber nur dann gewährleistet, wenn die auf die neuen Heilstatsachen hin erfolgende ἔνδειξις τῆς δικ. τοῦ θεοῦ ganz von selbst und mit innerer Notwendigkeit zu einem δίκαιον εἶναι καὶ δικαιοῦν (V. 26b) werden mußte. Darum hat Gott Christum in seinem Blut als ein διὰ πίστεως wirksam werdendes ἱλαστ. hingestellt, damit fortan ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Objekt der Betätigung seiner δικαιοσύνη sei; kurz: der νόμος τῶν ἔργων mußte aus der Welt geschafft werden und dem νόμος πίστεως Platz machen. Daß der Apostel diesen überaus kühnen Ausdruck: νόμος πίστεως im folgenden Abschnitt zu bilden wagt und allseitig zu rechtfertigen sucht, liefert den besten Beweis dafür, daß wir mit unseren Sätzen den Haupt- und Grundgedanken des Abschnitts richtig aufgefaßt und wiedergegeben haben.

HAUSSLEITER hat hier, wie schon in V. 22, die πίστις Ἰησοῦ als den Glauben Jesu (gen. poss.) gedeutet. Das hat an dem Fehlen eines Χριστοῦ neben Ἰησοῦ einen gewissen Anhalt, da das alleinstehende Ἰησοῦς zumeist auf das irdisch-menschliche Leben Jesu hinweist. Aber die Deutung ist an beiden Stellen unmöglich, weil sie an διὰ πίστεως in V. 25 ihre Parallele haben, dieses aber nicht anders verstanden werden kann als vom Glauben der Menschen. Es kommt hinzu, daß Paulus von Christo nirgends eine Betätigung des Glaubens aussagt, und daß die bisherigen Ausführungen des Römerbriefes nicht den geringsten Anlaß bieten, die Gedanken auf ein Verhalten Christi zu lenken. Ἰησοῦ ist in dieser Verbindung also gen. obj.

Gerechtigkeit Gottes, Rechtfertigung und Glaube. Die von uns zurückgewiesene Deutung, deren Grundfehler die Identifizierung der

ἐνδείξις τῆς δικαιοσύνης mit der Tatsache des *προτίθεσθαι ἱλαστ.* ist, hat JÜLICHER besonders schroff durchgeführt. Er meint, die Absicht des Apostels mit folgenden Sätzen umschreiben zu dürfen: „Gottes Gerechtigkeit forderte nach den zahllosen Drohungen des A. T. die Abstrafung aller Sünder durch ihre Hingabe in den ewigen Tod. Sollte Gott, ohne ungerecht zu sein, einem Teil der Sünder, den gläubigen nämlich, den Tod erlassen, so mußte, damit Recht Recht bleibe, an anderer Stelle ein Tod verhängt werden über jemanden, der ihn nicht verdient hatte: erst auf diese Weise wurde die Rechnung ausgeglichen. Und sobald man die Strafgerechtigkeit Gottes unter dem Bilde des Zornes betrachtete, war die Wirkung des Sühnetodes die, daß Gott aufhören durfte zu zürnen, daß er sich mit der Menschheit versöhnen ließ; was wiederum die Wirkung hatte, daß er nicht mehr strafte, sondern väterlich gütig im Menschen am liebsten bloß das Bild seines Sohnes sah.“ Nachdem JÜLICHER seinen Lesern diese Ausführung gegeben hat, weil ihnen sonst „die Andeutungen des Apostels völlig als Geheimsprache erscheinen möchten“, faßt er den Eindruck, den die so gedeuteten Worte des Apostels auf ihn hinterlassen, in die Worte zusammen: „Für unser Empfinden sind das wunderliche Konstruktionen, beinahe abschreckend, wenn man daneben die Einfalt des Evangeliums hält: bittet, so wird euch gegeben, auch vergeben.“ Ich meine, die Wunderlichkeit der Konstruktion liegt nicht beim Apostel, sondern beim Ausleger, der, um von anderem zu schweigen, zur Deutung dieser paulinischen Sätze ganz willkürlich die Theorie von einem Gott, der ein blutiges Sühnopfer um seiner selbst willen fordern mußte, und im Verband damit die Theorie von der stellvertretenden Genugtuung verwendet. Diese Ideen liegen den Sätzen in Wahrheit völlig fern. Beweis dafür ist die Verwertung der Sühnopferidee in V. 25, die mit der Idee der stellvertretenden Genugtuung, bzw. der stellvertretenden Strafvollstreckung nichts zu tun hat. Denn es kann keine ärgere Verkennung des alttestamentlichen Sühnopferinstitutes geben, als wenn man behauptet, die Sünden seien durch das Opfer gesühnt worden, weil Sünde und Strafe der Menschen dem Opfertier auferlegt, von ihm stellvertretend getragen und durch seinen Tod aus der Welt geschafft seien. ZAHN hat diese Erklärung JÜLICHERS in mancher Richtung zu mildern verstanden, aber den Grundfehler, die sachliche Identifizierung der Aussage des V. 25 mit dem Inhalt der folgenden Zweckbestimmung, hat auch er nicht vermieden. Und das Gleiche ist von B. WEISS zu sagen. — Für die Beantwortung der Frage nach der Heilswirkung des Todes Christi geben unsere Verse wenig Material her. Im Grunde gehen die Aussagen nicht

über die Feststellung der Tatsache hinaus, daß dem Tod Christi eine Heilswirkung zukommt, die nacheinander unter Verwendung von zwei verschiedenen Bildern beschrieben wird. Aber wenn wir nun interessiert weiter fragen, was dem Tode Christi den eigentümlichen Wert in Gottes Augen gegeben habe, daß er ihn als ein Lösegeld ansah, an wen das Lösegeld gezahlt sei, oder gar, warum gerade der Tod Christi notwendig war, um dieses Lösegeld zu beschaffen — oder wenn uns der Ausdruck *ἐλαστήριον* zu der weiteren Frage reizt, was dem Tode Christi die sühnende Kraft gegeben habe, so suchen wir vergeblich nach einer Antwort. JÜLICHER meint freilich, Paulus gebe in V. 24 f. kühnlich die Antwort: „weil das Blut Christi unschuldiges Blut — das also nicht zur Strafe vergossen sein kann — und Blut eines Menschen — also eines Exemplars der dem Zorne Gottes verfallenen Gattung — durch die Verbindung dieser Eigenschaften gerade geeignet war, die Sünde der Menschheit zu sühnen, als Lösegeld für uns alle zu dienen“. Aber von diesen beiden durch JÜLICHER herangezogenen erklärenden Gedanken finde ich in dem Texte selbst auch nicht die geringste Spur. Daß der Apostel an anderen Stellen die Idee der Stellvertretung verwertet, läßt sich nicht leugnen; daß er sie aber im Sinne der Genugtuungstheorie gemeint und verwertet habe, bestreite ich. Und vollends: hinter diesen Versen steht nicht „das dunkle Gespenst des göttlichen Zornes und der göttlichen Strafgerechtigkeit“, der unter allen Umständen Genüge geschehen mußte, sondern die göttliche Liebe, die Christum in den Tod dahingab (vgl. 5, 6 ff.), um das Gesetz des Glaubens aufzurichten: dieselbe Liebe, die Gott in der vorchristlichen Zeit bereits bestimmt hatte, statt der Gerechtigkeit freien Lauf zu lassen, lieber *ἀνοχή* walten zu lassen und daraufhin *πάρεσις τῶν ἀμαρτημάτων* zu üben. Und die frohe Botschaft, die nun ertönen darf: „Glaubet nur, vertrauet nur, so wird euch vergeben!“ steht an Einfalt dem Evangelium Jesu nicht nach. Das Bild Gottes hat sich durch die Tat Christi nicht gewandelt; denn auch die Menschheit vor Christus hatte nach 2, 4 und den ersten Worten von 3, 26 nicht einen zürnenden, sondern einen geduldigen und nachsichtigen Gott über sich, der lieber im Widerspruch zu den Forderungen seiner Gerechtigkeit die Menschen straflos ausgehen ließ, anstatt nach dem für diese Zeit gültigen Gesetz gerecht zu sein und die Menschheit verdienstermaßen abzustrafen. Aber die von ihm aus verwirklichten Heilstatsachen haben für die Betätigung seiner Liebe neue Möglichkeiten geschaffen: statt der *πάρεσις* kann hinfort *ἄφεσις* der Sünde eintreten, und an die Stelle der *ἀνοχή* tritt die göttliche *χάρις*, und zwar ohne jeden Konflikt mit seiner Gerechtigkeit. Völlig

gewandelt hat sich dagegen durch die Tat Christi das Bild der Menschen, die hinfert Objekt der gerechtsprechenden Gerechtigkeit und der Gnade Gottes sein sollen. Sie stehen freilich nach wie vor als Sünder vor Gott da, aber nunmehr als *glaubende* Sünder. „Der Sünder wird gerechtfertigt nur, wenn er glaubt; aber auch: wenn er nur glaubt; nichts als Glaube ist fürderhin erforderlich“, so lautet die beglückende Kunde. Das Evangelium ist die Botschaft vom Glauben (Gal. 3, 2), der nach Begriff und Wesen mit dem νόμος, d. h. dem νόμος τῶν ἔργων völlig unverworren bleibt (Gal. 3, 12: ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως). Es ist darum nicht zufällig, daß in den beiden gleichsam thematischen Stellen unseres Briefes, in denen sich der Verf. über den Inhalt der neuen Heilsbotschaft ausspricht (1, 16. 17 und 3, 21—26) πίστις der Begriff ist, der als der leitende und mit dem größten Akzent versehene Hauptgedanke die einzelnen Aussagen miteinander verbindet; und wir verstehen es von hier aus, daß der Apostel 3, 27 die ganze durch den Heilstod Christi geschaffene Neuordnung des Heilsweges kurzerhand als νόμος πίστεως bezeichnen kann. — Ganz gewiß schließt nun der Begriff des Glaubens zunächst das in sich, was die μετάνοια in der Predigt Christi war: daß der Mensch sein eigenes Ich, seine Selbstgerechtigkeit, alles Pochen auf eigenes Wissen und eigenes Leisten freudig zum Opfer bringen muß. Die Leistung des Glaubens ist daher der äußerste Gegensatz zu aller verdienstlichen Leistung im Sinne eines ἔργον τοῦ νόμου. Das wird an dem Übergang von 3, 19. 20 zu 3, 21—26 besonders deutlich. Und das spricht der Apostel 4, 3—5 grundsätzlich aus, daß πιστεύειν und ἐργάζεσθαι sich in entgegengesetzter Richtung bewegen und sich deshalb gegenseitig ausschließen. Paulus setzt diesen Gegensatz als Tatsache einfach voraus, ist also der Meinung, ihn nicht erst beweisen zu müssen. Ausgeschlossen ist eben deshalb, wo der Glaube ist, auch jeglicher Selbstruhm (vgl. den Übergang von 3, 27 zu V. 28 und unsere Bem. zu 4, 22). — Und doch verbindet sich mit dem Begriff auf der anderen Seite ein durchaus positives Moment: das Moment freudigen, zuversichtlichen Vertrauens auf Gott und Christum. Aber dieses positive Moment ist nur die selbstverständliche Kehrseite und gleichsam die natürliche Frucht jener an erster Stelle genannten religiösen Stimmung und Haltung. „Ich glaube“ ist beinahe = „ich lasse Gott allein an mir handeln; der Glaube ist das aus der Verzweiflung an aller eigenen Leistung erwachsene kindliche Vertrauen auf den väterlichen Gott“ (JÜLICHER).

Aber verkehrt wäre es trotzdem und durchaus nicht im Sinne des Apostels, wollte man den Glauben als rein passives bzw. rezeptives

Verhalten charakterisieren. Wohl besteht sein Wesen nicht im ἐργάζεσθαι, und doch ist er ein ἔργον. Und auch in unserem Briefe, in welchem der Apostel den Gegensatz zwischen Glauben und Werketun aufs schärfste zuspitzt, darf er 1, 5 den Ausdruck ὑπακοή πίστεως bilden, also von einer in der Glaubensleistung bestehenden Gehorsamstat reden, womit sachlich nichts anderes gesagt ist als mit der Wendung ἔργον τῆς πίστεως 1 Thess. 1, 3, die er in unserem Briefe aus begreiflicher Vorsicht vermeidet, um Mißverständnisse zu verhüten. Aber was sie sachlich bedeutet, ist in dem Ausdruck ὑπακοή πίστεως durchaus enthalten. Mit der kräftigen Abwehr des ἐργάζεσθαι will demnach der Apostel nur dies besagen, daß der Glaube nicht ein Werk sei im Sinne eines ἔργον τοῦ νόμου, also im Sinne einer verdienstlichen Leistung, die als solche die Gerechtsprechung durch Gott als selbstverständliche und angemessene Gegenleistung erwarten lasse oder gar fordere, und deren der Mensch sich vor Gott rühmen könne. Die πίστις ist ein ἔργον, aber kein ἔργον τοῦ νόμου. Und es liegt auf derselben Linie, wenn der Apostel die Neuordnung, obwohl sie χωρὶς νόμον eingetreten ist, doch einen νόμος πίστεως nennt. Die Glaubensordnung ist ein νόμος und doch kein νόμος τῶν ἔργων, sondern das Gegenteil davon. Nur wenn und weil der Glaube zugleich eine sittliche Willensentscheidung des Menschen in sich schließt, liegt in ihm die eine psychologische Voraussetzung, ohne die es zu einem neuen Leben beim Menschen nicht kommen kann. Aber mit gutem Bedacht hat der Apostel, wie wir sehen werden, Entstehung und Entfaltung des neuen Lebens nicht ausschließlich auf diesen Glauben zurückgeführt, sondern auf die Kraft des Geistes Gottes und Christi, der unter Voraussetzung des Glaubens am Menschen und im Menschen seine Wirkung tut. Der Mensch soll auch nicht einen Schein des Rechtes haben, irgend etwas auf sich selbst zurückzuführen und sich dessen vor Gott rühmen zu dürfen. Der Glaube ist die notwendige Voraussetzung, aber nicht Ursache, Kraft und Norm des neuen Lebens.

2) Die neue Heilsordnung schließt alles Rühmen vor Gott aus, weil sie sich als „Gesetz des Glaubens“ darstellt (3, 27—31).

V. 27. In triumphierendem Tone stellt der Apostel fest, daß durch die so gestaltete neue Heilsordnung alles Rühmen auf seiten der Menschen Gott gegenüber ausgeschlossen sei, und daß ebendadurch

der religiösen Grundforderung der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu unserem Heil in vollem Maße Genüge geschehe. Die Regelung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott setzt nun freilich, wenn sie unter dem Titel der gerechtsprechenden Gerechtigkeit Gottes beschrieben wird, eine gesetzliche Ordnung voraus. Das ist dem Apostel so selbstverständlich, daß er sofort die Frage nach der Art des Grundgesetzes dieser neuen Heilsordnung stellt. Und ohne alles Zögern gibt er, wiederum in triumphierendem Tone, nicht ohne ironischen Seitenblick auf das alttestamentliche Gesetz, die Antwort: eine solche Regelung des Verhältnisses der Menschen zu Gott, die jedes Rühmen ausschließt, konnte freilich nicht durch ein Gesetz nach Art des mosaischen, das Werke forderte, beschafft werden, sondern nur durch ein Gesetz, das alles vom Glauben abhängig macht, der das Gegenteil von Gesetzeswerken ist. Als „Glaubensgesetz“ stellt sich die auf den Heilstod Christi gegründete neue Heilsordnung in der Tat dar. **V. 28.** Zum Beweis dafür beruft sich der Apostel auf das durch Erfahrungen und vernünftige Erwägung gewonnene Urteil, in welchem er mit allen gleichgesinnten Christen zusammenstimmt: daß es nur durch den Glauben, unter völligem Verzicht auf alle Mitwirkung von verdienstlichen Werken, zu einer wirklichen Rechtfertigung des Menschen komme. Die Rede von einem „Gesetz des Glaubens“ als der Grundlage für die Regelung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott ist nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig. Dem Apostel selbst steht das nach tausendfältigen Erfahrungen in seiner Missionsarbeit ohne weitere Beweisführung fest. **V. 29.** Läst er sich im folgenden trotzdem auf eine Beweisführung dafür ein, so geschieht es augenscheinlich zur Widerlegung eines Einwandes, den er aus jüdischem Munde erwartet: daß Gott, der doch in besonderem Sinne seines Bundesvolkes Gott sei, sich auch in der Betätigung seiner Gerechtigkeit diesem Bundesvolke gegenüber anders verhalten werde als den Heiden gegenüber. Dem stellt Paulus den Satz entgegen, daß die Errichtung und Geltung einer Glaubensordnung für die Zeit der Heilserfüllung eine unabweisbare Forderung gerade des monotheistischen Gottesglaubens sei. **V. 30.** Gott, der ein einiger Gott ist und in gleicher Weise der Juden wie der Heiden Gott, kann doch unmöglich verschiedene Wege in der Rechtfertigung der Juden und Heiden einschlagen. Muß aber der Weg zur Rechtfertigung für Juden und Heiden der gleiche sein, so gibt es in der Tat nur einen, für beide Teile gleicherweise gangbaren Weg: den Weg des Glaubens. **V. 31.** Und so darf der Apostel auf die letzte Frage, ob er denn also durch seine in **V. 21—26** gegebene Darstellung des neuen Heilsweges

die göttliche Ordnung, die als Unterlage für eine wirkliche Gerecht-sprechung des Menschen unter allen Umständen gefordert werden müsse, beseitige, in demselben triumphierenden Tone, der aus den vorigen Versen hervorklang, antworten: Keineswegs! Vielmehr mit meiner Lehre, daß das alte Gesetz der Werke abgeschafft und durch das Gesetz des Glaubens ersetzt worden ist, stelle ich für die Regelung des Verhältnisses der Menschen zu Gott diejenige gesetzliche Ordnung überhaupt erst auf, die den Forderungen der Ehre und Selbstherrlichkeit Gottes wahrhaft entspricht, und die allein auch den Forderungen genügt, welche an ein das Verhältnis der Menschen zu Gott regelndes Grundgesetz gestellt werden müssen.

V. 27. Der mit V. 27 anhebende Abschnitt enthält eine Fülle überraschender Wendungen. Das gilt schon von der ersten Frage: *ποῦ οὖν ἡ καύχησις; wo bleibt*, wenn diese neue Heilsordnung zu Recht besteht, *das Rühmen?* (subst. verb.). Die Frage setzt nicht voraus, daß unter den römischen Christen solche sich befinden, die in der Lage und Stimmung sein möchten, sich zu rühmen (ZAHN), wohl aber, daß alles Rühmen des Menschen vor Gott irreligiös ist (WEISS), so daß nur eine Heilsordnung, die alles Rühmen ausschließt, Geltung haben darf, weil nur sie den Forderungen der göttlichen Selbstherrlichkeit gerecht wird. Jene Voraussetzung ist dem Apostel ein religiöses Axiom. Das siegesgewisse *ἐξεκλείσθη* der Antwort kommt nach V. 21—26 nicht unerwartet; denn die *πίστις*, auf die in der neuen Heilsordnung nach der Darstellung dieser Verse alles gestellt ist, hat ja ihr Korrelat in dem *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* (V. 24). Um so überraschender mutet uns dagegen die zweite Frage an: *διὰ ποίου νόμου;* denn nach dem Übergange von V. 19. 20 zu V. 21, zumal nach dem betonten *χωρὶς νόμου* in V. 21 schien es, als solle bei dem neuen Heilswege von einem *νόμος* überhaupt abgesehen werden. JÜLICHER meint, der Apostel sei darauf geführt, weil ihn das Wort „*ausgeschlossen*“ an das mosaische Gesetz erinnert habe, das es mit seinen zahllosen Geboten in papiernem Ausschließen so gar weit gebracht hatte. Das ist eine oberflächliche, nicht einmal im Wortsinn, sondern nur im äußerlichen Wortklang des *ἐξεκλείσθη* begründete Motivierung. Ebenso wenig genügt die Auskunft von ZAHN: „Alle Menschen, die Juden wie die Heiden, seien durch ein unverbrüchliches Gottesgesetz am Rühmen verhindert, die Juden durch das mosaische, die Heiden nach 2, 14 ff. durch das in ihr Herz geschriebene Gesetz. Da nun die Christen von Haus aus entweder Juden oder Heiden seien, so liege es nahe, vorauszusetzen, daß auch ihnen das Rühmen

durch ein Gesetz unmöglich gemacht werde.“ Der Schluß ist nicht bindend, weil die Voraussetzung nicht zutrifft. Den Juden vornehmlich, aber auch den Heiden, konnte das ihnen geltende Gesetz weit eher zum Anlaß als zur Verhinderung des Rühmens werden. Nein, darin liegt gerade umgekehrt der Nerv des Gedankens, daß das durch die neue Heilsordnung zur Geltung gebrachte Gesetz in diesem Punkte jene der vorchristlichen Welt geltenden Gesetze übertrifft. Erst jetzt ist wirklich ein *νόμος* aufgestellt, der jegliches Rühmen der Menschen vor Gott ausschließt. — Die Frage, die nicht bloß lautet, ob nun ein Gesetz in Geltung sei, sondern als selbstverständlich voraussetzt, daß es der Fall sei, und sofort die Art des nunmehr geltenden Gesetzes ins Auge faßt, läßt sich nun aber nur begreifen, wenn durch gewisse in V. 21—26 gebrauchte Wendungen das Vorhandensein eines neuen *νόμος* bereits stillschweigend angenommen war. Das müssen nach des Apostels Meinung die Römer zwischen den Zeilen haben lesen können, daß er da von einem neuen *νόμος* spreche. Bei unserer Deutung der Begriffe *δίκαιος*, *δικαιοῦν*, *δικ.* *θεοῦ*, die der Apostel in V. 24—26 gebraucht hat, erledigt sich die Frage von selbst. Das würden ja rein formale, inhaltleere Begriffe sein, wenn kein *νόμος* da wäre, der ihnen erst einen greifbaren Inhalt gibt. In dem sich gegenseitig bedingenden Wechselverhältnis zwischen unserer Deutung der *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche die Rede von einem neuen *νόμος* geradezu notwendig macht, und der von Paulus hier aufgeworfenen Frage, die es notwendig macht, anzunehmen, daß er im vorigen irgendwo und irgendwie von einem neuen *νόμος* geredet haben müsse, liegt ein entscheidender Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung des Begriffes *δικαιοσύνη θεοῦ*. — Der Ausdruck *νόμος πίστεως* ist, zumal im Munde eines geborenen Juden, von geradezu wunderbarer Kühnheit, und in ihm erreicht die Rede augenscheinlich ihren Höhepunkt, dem der Apostel von V. 21 ab zustrebte. Und dieser Ausdruck soll nach LIETZMANN (vgl. auch LIPSIVS) seine Entstehung lediglich „stilistischem Parallelismus“ verdanken! Ein Gesetz, das Glauben, das heißt ein Verzichtleisten auf alles eigene Tun, fordert, war für jüdisches Bewußtsein eine *contradictio in adjecto*. Und wenn Rede und Gegenrede, wie schon die ironisch dazwischen geworfene Frage *τῶν ἔργων*; zeigte, und wie aus dem Folgenden noch deutlicher wird, in der Form einer Auseinandersetzung mit einem Juden verläuft, so mußte der Apostel das Bedürfnis fühlen, seine Berechtigung zur Aufstellung dieser für ein jüdisches Ohr geradezu anstößig klingenden These von dem künftighin allein geltenden *νόμος πίστεως* nachzuweisen. Das ist in der Tat der alleinige Zweck der Schlußverse unseres Kapitels.

V. 28. *λογίζεσθαι* heißt: *auf verständnismäßige Überlegung hin urteilen*. In der Form des schriftstellerischen Pluralis schließt der Apostel sich mit allen denen zusammen, die in diesem Punkt auf Grund gleicher Erfahrung und gleicher Erwägung zu demselben Urteil gekommen sind. Die Akzente in dem abhängigen Satz verteilen sich nun aber unter allen Umständen so, daß der überwiegende Hauptton auf *δικαιοῦσθαι* fällt; daneben ist an zweiter Stelle *πίστει* und *χωρὶς ἔργων νόμον* betont; und einerseits schon durch die bloße Hinzufügung des negativen *χωρὶς ἔργων νόμον*, anderseits und ganz besonders durch die nachdrucksvolle Sperrung dem Sinne nach eng zusammengehöriger Bestimmungen bekommen die Worte den Sinn: „nur durch Glauben ohne alle Mitwirkung von Gesetzeswerken“. Das sola fide LUTHERS behält also, auch wenn man den Hauptton auf *δικαιοῦσθαι* legt, seine volle Berechtigung. Völlig unbetont dagegen ist *ἄνθρωπον*, das hier also in ganz abgeblaßtem Sinne gebraucht wird, wie 1 Kor. 4, 1; 7, 1; 2 Kor. 14, 4. Abzuweisen ist demnach die Ansicht, daß durch unseren Vers die universale Geltung des neuen Heilsweges betont und das Weltumfassende der neuen Religion gegen jüdische Engherzigkeit behauptet und daß dieser durch *ἄνθρωπον* vertretene Gedanke in V. 29. 30 näher erläutert werde (JÜLICHER). Ausgeschlossen ist aber auch, daß es dem Apostel in dem Satze allein darauf ankomme, über die Art des neuen Heilsweges ein abschließendes Urteil zu geben. Dann hätte es lauten müssen: *πίστει ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι πτλ.* Nach der Stellung des *δικαιοῦσθαι* und der übrigen Worte im Satze ist vielmehr nur die Übersetzung berechtigt: *Wir urteilen nämlich auf Grund besonnener Erwägung, daß es zu einer wirklichen Rechtfertigung des Menschen nur auf dem eben beschriebenen Wege des Glaubens unter völligem Absehen von Gesetzeswerken kommt*. Das ist in der Tat ein Beweis für die Geltung und zwar für die alleinige Geltung des *νόμος πίστεως* und für die Berechtigung des Apostels, diesen kühnen Ausdruck zu gebrauchen. Denn ein *δικαιοῦσθαι* kann bei richtiger Deutung des Begriffes nicht ohne einen *νόμος* und ein *δικαιοῦσθαι πίστει* ebenso selbstverständlich nicht ohne den entsprechenden *νόμος πίστεως* vollzogen gedacht werden. Damit ist zugleich das Recht der Lesart *γάρ* (statt *οὖν*) bewiesen, die von den meisten Textzeugen beglaubigt und von allen neueren Textkritikern außer WEISS und TREGELLES (vgl. W.-H. a. R.) für ursprünglich gehalten wird. Daß *οὖν* die schwierigere Lesart sei, kann ich nicht zugeben. Denn es lag durchaus nahe, den Satz als zusammenfassendes und abschließendes Urteil aufzufassen.

Wenn man den Apostel nach den tatsächlichen Unterlagen der Er-

wägungen gefragt hätte, die ihn und gleichgesinnte Christen zu diesem bestimmten Urteil führten, so würde er gewiß auf die tatsächlichen Erfolge des Evangeliums hingewiesen haben, das mit der bloßen Forderung des Glaubens an die Menschen herantrat: auf die Geistesmitteilung und ihre offenkundigen Äußerungen, die ohne vorausgehende Rechtfertigung nimmermehr hätten eintreten können. Handgreiflich deutlich ist das vor allem an den Erfolgen der Botschaft vom Glauben bei den Heiden. Die lassen sich nach Lage der Dinge nun einmal schlechterdings nicht anders erklären, als daß ein *δικαιοῦσθαι πίστει* stattgefunden hat, also ein *νόμος πίστεως* in Kraft getreten ist. Für Paulus und die ihm hierin Gleichgesinnten stand es daraufhin ohne weiteren Beweis fest, daß Gott im Tode Christi wirklich einen neuen *νόμος* habe aufstellen wollen, der hinfort sein Verhältnis zu den Menschen und der Menschen zu ihm regeln sollte, und neben dem für einen *νόμος* anderer Art nunmehr kein Platz war. Aber der Apostel weiß sich in einer Auseinandersetzung mit einem Juden, und es kommt ihm darauf an, diesem gegenüber seine These siegreich aufrecht zu erhalten. Das ist Sinn und Zweck der logischen Deduktion in V. 29. 30.

V. 29. Weil in V. 28 *ἄνθρωπον* gänzlich unbetont war, kann der Übergang zu V. 29. 30 nicht durch den Gedanken deutlich gemacht werden: *jawohl! jeder Mensch ohne Unterschied; denn Gott ist Schöpfer und Gott aller Menschen, der Heiden nicht minder wie der Juden* (so JÜLICHER, und trotz richtiger Betonung des *δικαιοῦσθαι* in V. 28 schließlich auch ZAHN). Die Einführung der Frage mit *ἢ* zeigt vielmehr ganz deutlich, daß der Apostel in V. 29. 30 für einen Gegner, dem die zuversichtliche Behauptung des V. 28 noch nicht Beweis genug war, ein weiteres Argument anfügen will, und daß er sich von diesem Gegner einen Einwand gemacht denkt, der die in V. 28 ausgesprochene Wahrheit in Frage stellte. Für ihn persönlich ruhte die Beweiskraft für diese Wahrheit wesentlich auf der tausendfältigen Erfahrung in seiner Heidenmissionsarbeit. Aber es konnte ihm eingewendet werden, sein Satz in V. 28 sei hinfällig, da doch Gott nur der Juden Gott oder doch wenigstens der Juden Gott in ganz anderer Weise als der Heiden Gott sei. Schon aus der Formulierung der Frage wird deutlich, daß er die Begründung des Einwandes nicht gelten läßt. Gott ist zweifellos auch der Heiden Gott, und dadurch wird die Wahrheit von V. 28 sichergestellt. Denn wenn Gott der Heiden Gott in demselben Sinne wie der Juden Gott genannt werden muß, so wird er auch die Heiden zum Heil führen wollen; zum Heil können sie aber nicht gelangen ohne Gerechtsprechung; Gerechtsprechung aber kann bei ihnen füglich nicht nach dem mosaischen

νόμος τῶν ἔργων, den sie nicht besitzen, sondern nur durch Glauben, also durch einen *νόμος πίστεως* zustande kommen. So muß es also doch bei dem Satz sein Bewenden haben, daß es durch Glauben zu einer wirklichen Rechtfertigung des Menschen kommt, und daß die Rede von dem *νόμος πίστεως* berechtigt ist.

V. 30. Aber der Apostel hatte in V. 28 nicht nur behauptet, daß man auf dem Wege des Glaubens zu einer wirklichen Rechtfertigung gelangen könne, sondern daß eine wirkliche Rechtfertigung nur auf diesem Wege zu erreichen sei. Den hierfür erforderlichen Beweis liefert erst V. 30 mit seiner Benutzung der Idee der Einheit Gottes, aus welcher folgt, daß hinfort durch den *νόμος πίστεως* jeder andere *νόμος*, also insonderheit der *νόμος τῶν ἔργων*, ausgeschlossen ist. V. 30 begann ursprünglich wahrscheinlich mit *εἴπερ*. Für die Lesart *ἐπεὶπερ* kann ins Feld geführt werden, daß es sonst in der Bibel nicht vorkommt (WEISS), und es ist nach textkritischen Grundsätzen kaum richtig geurteilt, daß *ἐπεὶπερ* gerade dadurch verdächtig werde (ZAHN). Jedenfalls aber lag die Änderung eines ursprünglichen *εἴπερ* in ein *ἐπεὶπερ* ungleich näher als umgekehrte Abänderung, weil durch *εἴπερ*, das häufig einen unwirklichen oder wenigstens zweifelhaften Fall als Bedingung einführt, das *εἰς ὃ θεός* in Frage gestellt zu werden schien; und das war den Abschreibern unerträglich. — Im einzelnen sei bemerkt: in V. 30a ist *ὃ θεός* Subjekt und *εἰς* Prädikat; *ὅς* bedeutet hier etwa: *welcher als solcher, welcher daher usw.*; über den Wechsel der Präpositionen *ἐκ* und *διὰ* und über den Artikel vor *πίστεως* bei der Wiederholung ist ebenso zu urteilen wie über *εἰς ἔνδειξιν* und *πρὸς τὴν ἔνδειξιν* in V. 25. 26; *διὰ τῆς πίστεως* heißt: *durch diesen (eben genannten) Glauben*. Die Annahme, daß dadurch doch ein feiner Unterschied in der beiderseitigen Rechtfertigung angedeutet werden solle, würde der Tendenz der ganzen Aussage direkt zuwiderlaufen, und sie ist um so unbegründeter, als der Apostel in V. 22. 25. 26. 28 abwechselnd *ἐκ πίστεως*, *διὰ πίστεως*, *πίστει* ohne Unterschied im Sinne gebraucht hatte. — *δικαιώσει* ist fut. logicum.

Ist die Beweisführung für das religiöse Bewußtsein eines Juden zwingend? WEISS verneint das und zieht daraus den Schluß, daß hier an irgendwelche jüdische Einwendungen nicht zu denken sei. Er zitiert mit Zustimmung die Äußerung von HOFMANN, daß Gott sich als Gott der Heiden auch beweisen würde, wenn er sie durch Annahme von Gesetz und Beschneidung Juden werden ließe, um des Heils der Juden teilhaftig zu werden. In der Tat hat der Universalismus des A. T. und des Judentums, wenn anders von einem solchen gesprochen

werden darf, nur diese Form gehabt. Wirklichen Monotheismus und Universalismus im paulinischen Sinne hat es vor Paulus überhaupt nicht, hat es also weder im A. T. noch im Judentum gegeben. Für einen Juden hätten diese Sätze also in der Tat keine durchschlagende Beweiskraft gehabt. Das hatte Paulus in der Zeit seines Kampfes mit der judenchristlichen Agitation gegen ihn oft und bitter genug erfahren müssen. Und wir dürfen wohl annehmen, daß der Apostel diesen Beweisgang nicht eingeschlagen hätte, wenn der Brief an Judenchristen geschrieben wäre. Demnach spricht die Art dieser Beweisführung entschieden gegen ZAHNS Urteil über die Leser des Briefes. Wenn wir aber trotzdem, namentlich unter dem Eindrucke von V. 31 und von 4, 1 ff. daran festhalten, daß der Apostel hier Schritt um Schritt mit jüdischen Einwendungen abrechnet, so tun wir es nicht, ohne hinzuzufügen, daß die Art der Widerlegung auf heidenchristliche Leser seines Briefes berechnet ist. Und der Apostel konnte diese Sätze mit gutem Gewissen niederschreiben, ohne innerlich unwahr zu werden; denn ihm stand es auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung und auf Grund seiner tatsächlichen Missionserfolge unter den Heiden ohne weitere Beweisführung fest, daß Gott den Heiden eben als Heiden, also ohne daß sie erst Juden zu werden brauchten, das Heil zugebracht habe.

V. 31. Ich trete aufs entschiedenste dafür ein, daß V. 31 als Abschluß des vorigen zu werten ist und nicht als Überleitung zum folgenden Kapitel. Aber letztere Auffassung wird gegenwärtig von den meisten Kommentaren vertreten. Der Abschnitt 3, 31—4, 25 wird dann etwa überschrieben: „Schriftbeweis für den Glauben als einzige Bedingung der Rechtfertigung“ (JÜLICHER); und V. 31 wird übersetzt: *Setzen wir nun etwa das Gesetz durch den Glauben außer Kraft? Nimmermehr! Wir stellen das Gesetz vielmehr gerade fest.* νόμος wäre dann vom alttestamentlichen Gesetz, oder, da Kap. 4 von der Geschichte Abrahams handelt, vom Gesetz im weiteren Sinne gebraucht, und ἱστάνειν — was in der Übersetzung von den Auslegern zumeist nur verdunkelt wird — im Sinne von *aufrechterhalten, in seiner bleibenden Bedeutung feststellen* genommen. Aber ἱστάνειν heißt nicht: *bewirken, daß etwas, was steht, nicht hinfällig wird, daß es aufrecht stehen bleibt in seiner Kraft und Geltung*, sondern: *etwas aufstellen oder aufrichten, was bisher noch nicht stand*. Und νόμος ohne Artikel kann zwar an sich das mosaische Gesetz bedeuten, aber doch nur, wenn es qualitativ in seiner Art als Gesetz der Werke in Betracht kommt. Aber daß er das alttestamentliche Gesetz in diesem Sinne aufrecht stehen lassen wolle, konnte der Apostel nach seinen Ausführungen doch wahrlich

nicht behaupten. Das könnte auch nicht als Zweck des Schriftbeweises in Kap. 4 hingestellt werden, weil hier der Begriff *νόμος* notwendig in weiterem Sinne genommen werden müßte; denn es handelt sich hier ja um Abraham und seine Rechtfertigung. Als erschwerendes Moment kommt hinzu, daß der Apostel soeben in V. 27 von *νόμος* in ganz verschiedenartigem Sinne gesprochen und bei dieser Gelegenheit in triumphierendem Tone verkündet hatte, daß durch die in V. 21—26 beschriebenen, grundlegenden Heilstatsachen ein neuer *νόμος*, der *νόμος πίστεως*, zur Geltung gekommen sei. Liegt es da nicht am nächsten, *νόμον ιστάνομεν* mit V. 27 in Verbindung zu bringen? Wir machen endlich die Beobachtung, daß in Kap. 4 augenscheinlich zu einer neuen Frage übergegangen wird, und zwar, wie die einleitenden Worte *τί οὖν ἐροῦμεν κτλ.* deutlich zeigen, zur Abwehr eines Einwandes, der sich aus dem vorigen (also einschließlich des V. 31) ergeben konnte. Wäre 3, 31 Überleitung zu Kap. 4, das für seine Behauptung den Beweis erbringen sollte, so könnte 4, 1 nur mit *γάρ*, jedenfalls nicht mit *οὖν* und erst recht nicht mit der Formel *τί οὖν ἐροῦμεν* angeschlossen werden. Dieser Einleitungsformel entsprechend enthalten die ersten Verse von Kap. 4 denn auch wirklich, inhaltlich beurteilt, keinen Schriftbeweis für 3, 31 in dem von jenen Auslegern gewünschten Sinne, sondern eine Auseinandersetzung mit der gegnerischen Anschauung, daß Abraham auf Grund von Werken gerechtfertigt worden sei, die bei den Juden Dogma war.

Die Verbindung des V. 31 mit dem folgenden löst von den neueren Auslegern nur ZAHN; aber er faßt es anderseits auch nicht als Abschluß des vorigen auf, sondern sieht, wie eine Reihe früherer Ausleger, 3, 31 und 4, 1 als zwei nebeneinander herlaufende und nacheinander vom Apostel erledigte Entwürfe von jüdischer Seite gegen seine Rechtfertigungslehre an. Der Apostel wolle in 3, 31 dem Einwurfe begegnen, daß seine Rechtfertigungslehre unvermeidlich eine antinomistische oder libertinistische, also eine sittlich laxe Denk- und Handlungsweise mit sich bringe oder auch schon voraussetze: er, Paulus, und die gleichgesinnten Christen seien nichts weniger als Antinomisten, sie seien vielmehr Gesetzesbestätiger und Gesetzeserfüller. *νόμον* wird dabei also nicht auf das A. T. oder das mosaische Gesetz speziell bezogen, sondern in Anlehnung an V. 27 allgemein als Ausdruck göttlichen Willens aufgefaßt, allerdings mit der Abzweckung auf das sittliche Handeln; aber für *ιστάνομεν* fordert auch diese Auslegung die von uns aus lexikalischen Gründen abgewiesene Deutung. Indessen, diese Erklärung müssen wir vor allem aus sachlichen Gründen ablehnen. Denn die Frage nach dem Verhältnis des neuen Lebens zur

Rechtfertigung ist bisher mit keiner Silbe berührt, erst von Kap. 6ff. ab befaßt sich der Apostel damit; und ein solch wichtiges und einschneidendes Problem hätte er nicht so kurz mit einer bloßen apodiktischen Behauptung ohne jede Beweisführung erledigen dürfen. In Kap. 4, 1ff., das mit folgerndem *οὖν* anknüpft, greift der Apostel überdies deutlich auf 3, 27ff. zurück. Auch das macht die Einschlebung eines fremden Gedankens in 3, 31 bedenklich.

Es bleibt also nur übrig, V. 31 als Abschluß von V. 27—30 anzusehen und zu übersetzen: *Beseitigen wir also auf diese Weise göttliche Ordnung? Nimmermehr! Wir stellen im Gegenteil damit gerade göttliche Ordnung auf.* V. 31 blickt auf V. 27 zurück, was dem ersten und unmittelbaren Eindrucke des Satzgefüges durchaus entspricht; *νόμον* steht, wie es der Zusammenhang mit V. 27 ebenfalls nahe legt, ganz allgemein von *göttlicher Ordnung*; *ιστάνομεν* behält seine lexikalisch allein zu belegende Bedeutung; und mit 4, 1 setzt dann, der Einführungsformel entsprechend, wirklich ein neuer Gedanke ein. Mit diesen sprachlichen Gründen für unsere Auslegung gehen sachliche Vorzüge Hand in Hand. Der Apostel will mit dieser Aussage augenscheinlich von vornherein einen Schlag parieren, der von jüdischer oder extrem judenchristlicher Seite her zu erwarten war. Er mußte erwarten, daß man ihm mit dem wichtigen Vorwurf in die Parade fahren werde: „Wenn du da von einer *δικαιοσύνη θεοῦ χωρὶς νόμον* redest, so hebst du ja göttliche Ordnung auf.“ Diese Rede ist zu verstehen im Munde eines Juden, dem das alttestamentliche Gesetz nicht eine, sondern die göttliche Ordnung war. Und daß er mit seinen Ausführungen diese alte göttliche Ordnung mit seiner Gnadenlehre aufrecht erhalte, konnte der Apostel wahrlich nicht behaupten. Aber ebendarum hat er sich das Recht erstritten, von einem *νόμος πίστεως* als einer neuen gottgewollten Ordnung zu reden, durch welche die alte außer Kraft gesetzt sei, und kann nun mit Fug und Recht jenem jüdischen Einwurfe begegnen mit dem siegesgewissen: *νόμον ιστάνομεν*. Was gegenwärtig, nach Beseitigung der alten Rechtfertigungsordnung, allein darauf Anspruch erheben kann, göttliche Ordnung zu heißen, weil es allein die Beschaffung wirklicher Rechtfertigung gewährleistet, gerade das stellt er mit seinen Sätzen über die Rechtfertigung auf Grund Glaubens fest.

Kapitel 4.

3) Die Rechtfertigung Abrahams und ihr Verhältnis zu der 3, 21—31 entwickelten Rechtfertigungslehre (Kap. 4).

a) Auseinandersetzung mit der Anschauung, daß Abraham auf Grund von Werken gerechtfertigt sei (4, 1—3).

V. 1. Der Apostel erwartet den neuen Einwurf aus jüdischem Munde: Du vergißt, daß unser Ahnherr Abraham, das Urbild und Vorbild aller Rechtfertigung durch Gott, auf Grund von Werken gerecht gesprochen ist! Wie ist also nun über Abraham zu urteilen?

V. 2. A. T. und jüdisches Dogma stimmen darin überein, daß Abraham eine Rechtfertigung auf Grund von Werken erfahren hat. Der Apostel gesteht zu, daß das nicht bestritten werden kann, fügt aber sofort hinzu, daß es nur für menschliche Beurteilung, aber nicht für Abrahams Verhältnis zu Gott Geltung habe. V. 3. Denn auf das Verhältnis Abrahams zu Gott bezieht sich das Schriftwort Gen. 15, 6, und das redet ausschließlich von Glaubensrechtfertigung.

V. 1. Mit *τί οὖν ἐροῦμεν* setzt sichtlich eine neue Frage ein; und zwar handelt es sich, wie das plötzliche Auftauchen des Namens Abraham zeigt, um einen Einwurf aus jüdischem Munde, mit dem sich der Apostel abfinden muß. Abraham war der jüdischen Synagoge das klassische Beispiel für die Rechtfertigung auf Grund von Werken. Von Josephus, Philo und in den Targumim wird das deutlich ausgesprochen. Darin lag ein Widerspruch gegen die 3, 21—31 entwickelte Rechtfertigungslehre und eine Gefährdung für sie, da der vorbildliche Charakter des Beispiels Abrahams auch vom Apostel nicht wohl in Abrede gestellt werden durfte. Paulus war zunächst also nicht in der Lage, das Beispiel Abrahams ohne weiteres für seine Lehre zu benutzen. Erst nach der Widerlegung oder besser gesagt: nach der notwendigen Ergänzung jener Anschauung verwendet er dasselbe Beispiel zur Unterstützung seiner Anschauung. — Daß er Abraham hier, wo er sich in einer Debatte mit einem jüdischen Gegner befindet, unsern Ahnherrn tituliert, hat nichts Auffälliges. Auf judenchristlichen Charakter der Leser darf daraus jedenfalls kein Schluß gezogen werden. — Mit *α* ABC Verss. ist *προπάτορα* zu lesen, nicht *πατέρα*. Denn es ist undenkbar, daß *πατέρα*, welches in der weiteren Ausführung immer wieder von Abraham ausgesagt wird, durch die Abschreiber in das ganz ungewöhnliche und im N. T. nur hier vorkommende *προπάτορα* abgewandelt sein sollte. — Die Mehrzahl der

ältesten Codd. bringen *ἐνδοξέναι* unmittelbar nach *ἐροῦμεν*; spätere Handschriften und die meisten Minuskeln versetzen es unmittelbar vor *κατὰ σάρκα*. Im ersteren Falle ist *κατὰ σάρκα* mit *τὸν προπάτορα ἡμῶν*, im letzteren mit *ἐνδοξέναι* zu verbinden. Die letztere Verbindung ist sachlich unmöglich; denn dabei würde das Urteil über das, was Abraham erreicht hat, daß es nämlich nicht vor Gott Wert hat, sondern lediglich auf rein menschlichem Gebiet liegt und nur nach menschlicher Beurteilung Ruhm eintragen kann, schon vorweggenommen und vorausgesetzt sein, während sich der Apostel das Recht zu dieser Beurteilung erst durch eine eigene Beweisführung in V. 2ff. erwirbt. B läßt *ἐνδοξέναι* ganz und gar aus. Daß das aus grammatischen Bedenken geschehen sei (B. WEISS), läßt sich mit Rücksicht auf die Art der Fehler in B kaum annehmen; anderseits durch Hinübergleiten des Auges von *ἐροῦμεν* zu dem ähnlichen Anfang des Wortes *ἐνδοξέναι* (ZAHN) würde sich ein Fehlen des *ἐροῦμεν*, aber nicht des *ἐνδοξέναι* erklären. B hat also wahrscheinlich den ursprünglichen Text (WEIZSÄCKER, LIETZMANN, JÜLICHER); *ἐνδοξέναι* ist zu stilistischer Erleichterung und Verbesserung zugefügt worden. Wir übersetzen also: *Was sollen wir nun von Abraham, unserem Ahnherrn nach dem Fleisch, sagen?*

V. 2. *γάρ* ist nach der Frage in V. 1 nicht eigentlich begründend, sondern will erläutern, wie der Apostel dazu komme, jene Frage zu stellen und ihre Beantwortung für nötig zu erachten (WEISS, HORMANN). Der Apostel sieht sich in der Lage, das Recht des landläufigen Urteils über Abraham zunächst rundweg anerkennen zu müssen. Wenn er nur den Fall annehme, „Abraham wäre gerecht geworden, wie man unter dem Gesetz, auf dem Boden des Judentums, gerecht werden konnte, nämlich durch Werke“ (so JÜLICHER mit den meisten Auslegern), so müßte im Nachsatz *εἶχεν ἂν καύχημα* stehen. — Die Worte *ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν* sind ein Bestandteil des Nachsatzes selbst. In selbständiger Aussage würde *ἔχει* wiederholt sein müssen; also: *wenn Abraham durch Werke gerechtfertigt worden ist* — und das muß auf Grund von Sir. 44, 19ff.; Manasse 8 anerkannt werden —, *so hat er in der Tat etwas, dessen er sich rühmen kann, aber durchaus nicht etwa im Verhältnis zu Gott.* — *ἔχει καύχημα* weist auf 3, 27 zurück. Werke, die Rechtfertigung nach sich ziehen, begründen als verdienstliche Werke einen Selbstruhm. Rühmen vor Gott ist aber für ein recht orientiertes religiöses Bewußtsein ein Unding. Deshalb fügt der Apostel sofort als Urteil von sich aus hinzu, daß dieses *ἔχει καύχημα* nicht auf das Verhältnis Abrahams zu Gott zutrefte; es gilt nur für seine Wertung im Urteil der Menschen. Paulus legt also jenes religiöse

Axiom einfach als Maßstab an die Beurteilung der Frage nach der Art der Rechtfertigung Abrahams an. In den Worten ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν steckt also in Wirklichkeit doch mehr als eine bloß subjektive Meinungsäußerung des Apostels.

V. 3. Paulus befindet sich in der glücklichen Lage, sein Urteil durch eine andere Schriftstelle unterstützen zu können (Gen. 15, 6, genau nach LXX, nur mit δέ statt καί am Anfang). Das begründende γάρ ist also ganz am Platze, und wir erwarten keineswegs ein δέ oder οὖν statt dessen (gg. LIETZMANN). Durch ἐλογίσθη wird klar gemacht, daß dem Abraham etwas, was an sich Gerechtsprechung als Lohn nicht verdiente, von Gott aus Gnaden doch so angerechnet wurde, als hätte es diesen Wert. Ob der Apostel das alttestamentliche Schriftwort in seinem ursprünglichen Sinne verwendet hat oder nicht, ob sich also insonderheit in den Begriffen πιστεύειν und λογίζεσθαι die Gedanken, die das Wort der Genesis mit ihnen ursprünglich verbunden hat, widerspiegeln, hat für die Auslegung unserer Stelle kein Interesse. — ZAHN folgt in diesen ersten Versen einer Konstruktion und Auslegung, die HOFMANN und SCHOTT begründet haben, und zwar in der Ausgestaltung, die sie bei KLOSTERMANN (S. 120f.) gefunden hat. Er nimmt τί οὖν ἐροῦμεν; als selbständige, formelhafte Frage für sich, ergänzt dann zu εὐρηχέναι ein ἡμᾶς und faßt das Ganze bis zum Schluß von V. 2 als zusammenhängende zweite Frage auf, in die sich 2a als Parenthese einschiebt. Ohne diese Parenthese würde der Satz dann etwa lauten: *Was werden wir nun sagen?* Werden wir durch unsere vorige Auslegung genötigt sein, zu sagen, daß wir an Abraham einen Ahnherrn nur nach dem Fleisch, aber nicht im Verhältnis zu Gott, d. h. nicht in religiöser Beziehung, gefunden haben? Der Apostel würde damit also dem Einwande begegnen wollen, daß die Christen mit Unrecht Abraham als den Ahnherrn ihrer Religion und sich als seine geistlichen Kinder ansähen. Rein äußerlich spricht gegen diese an sich höchst gekünstelte Konstruktion, daß an den drei Stellen, wo der Apostel die Einführungsformel τί οὖν ἐροῦμεν; anwendet, zunächst ein Satz angeschlossen wird, der aus dem vorigen gefolgert werden könnte, der dann aber sofort mit dem Ausdruck religiösen Abscheus durch ein μὴ γένοιτο zurückgewiesen wird.

Jak. 2, 21ff. verwendet das Abrahambeispiel in umgekehrtem Sinne als Beweis für die Rechtfertigung auf Grund von Werken. Während also Paulus sich mit der landläufigen jüdischen Anschauung abhelfen muß und das mit Hilfe von Gen. 16, 5 tatsächlich tut, stellt sich der Verf. des Jak. von vornherein auf den Standpunkt des jüdischen Dogmas und findet sich hinterher mit der Genesisstelle ab. Den Eindruck bewußter Polemik machen jedenfalls die Ausführungen bei Paulus in höherem Grade als bei Jak., einer Polemik natürlich nicht gegen Jak., sondern gegen die landläufige

Auffassung und gegen eine daraufhin gegen ihn erhobene Einwendung. Abhängigkeit des Paulus von Jak. kann also nicht behauptet werden; aber Abhängigkeit des Jak. von Paulus zu behaupten, ist noch viel weniger möglich. Denn Jak. spricht seine These mit einer Siegesgewißheit aus, die nur begreiflich ist, wenn er bei seinen Lesern nicht den geringsten Widerspruch dagegen und keinerlei Kenntnis einer andersartigen Auffassung der Sache voraussetzt. In Wirklichkeit werden beide Darstellungen völlig unabhängig voneinander sein. Die Berücksichtigung gerade dieses Beispiels lag beiden gleichmäßig nahe.

b) Allgemeine Erörterung über die Bedeutung der Begriffe „Glaube“ und „Anrechnung zur Gerechtigkeit“ (4, 4—8).

V. 4. 5. Der Apostel knüpft an die Schriftstelle eine allgemeine Auseinandersetzung darüber an, was es heiße, wenn da von einer Glaubensrechtfertigung geredet werde, die Abraham zugerechnet worden sei. Zurechnung ist ein Gnadenakt und kann deshalb nicht als entsprechender Lohn für eine Arbeitsleistung angesehen werden, da ein solcher ja pflichtmäßig erteilt wird. Eine gnädige Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit kann nur von einem Menschen ausgesagt werden, der nicht arbeitet und daraufhin Ansprüche auf Lohn erhebt, sondern dem, welcher ihn rechtfertigt, als Frevler gegenübersteht und in richtiger Selbstbeurteilung sein Vertrauen auf den setzt, der den Frevler gerecht spricht, ohne nach seinen Werken zu fragen. Die Anwendung auf Abraham ergibt sich von selbst.

V. 6—8. Dem entspricht auch die Art, wie David die Zurechnung zur Gerechtigkeit deutet, wenn er sie Ps. 31, 1. 2 als Vergebung der Freveltaten, als Zudeckung und Nichtanrechnung der Sünden beschreibt.

V. 4. 5. Das überraschend kräftige *ἀσεβῆ* in V. 5 läßt eine direkte Beziehung auf Abraham nicht zu. V. 4 und 5 enthalten also allgemeine, durch bloße Reflexion über den Wortlaut der Schriftstelle gewonnene Sätze, aus denen dann natürlich auch entnommen werden kann, wie über das Beispiel Abrahams im Lichte von 3, 21—31, insbesondere von 3, 27. 28 zu urteilen ist. Die Verse sollen also zeigen, inwiefern die Schriftstelle als Begründung des in V. 2 abgegebenen Urteils, namentlich des *ἅλλ' οὐ πρὸς θεόν* angesehen werden könne. V. 4b gibt uns den Rechtstitel, *τῷ ἐργαζομένῳ* schon in V. 4a von dem Menschen zu verstehen, der als werktätiger den entsprechenden Lohn für seine Arbeit erwartet, und ebenso *τὸν ἀσεβῆ* nicht von dem bloß objektiven Tatbestande der Sündhaftigkeit, sondern zugleich von der entsprechenden Selbstbeurteilung des *ἀσεβῆς* zu deuten. — *πιστεύειν* mit *ἐπὶ* kommt nur hier und in V. 24 vor. — Das *ἐλο-*

γίσθη der Schriftstelle wird schon hier als *λογίζεσθαι κατὰ χάριν* charakterisiert, und dem entspricht der Schlußsatz in V. 5, in welchem *πίστις* sich nunmehr von selbst deutet als *der bloße Glaube*, der mit *ἐργάζεσθαι* nichts zu tun hat und der über seinen Wert hinaus, also aus Gnaden, zur Gerechtigkeit angerechnet wird. Trotzdem muß *λογίζεται* in V. 4 auch zu *κατὰ ὀφείλημα* ergänzt werden, aber neben dieser Bestimmung hat es nur etwa den Sinn eines *δίδοται*. Daß *πίστις* und *ἔργα* einander ausschließende Gegensätze sind, steht dem Apostel grundsätzlich fest und wird von ihm in der ganzen Ausführung einfach vorausgesetzt.

V. 6—8. Mit *καθάπερ* wird ein Schriftbeweis (Ps. 31, 1. 2, genau nach der LXX) für die Richtigkeit der soeben gegebenen allgemeinen Erörterung über den Begriff *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* gegeben. Den Inhalt der Psalmworte faßt Paulus in den Satz zusammen, daß Gott *λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων*. Diese Wendung ist ihm inhaltlich gleichwertig mit *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην*. — Das absolute *μακαρισμός* und *μακάριος* schließt nicht schon an sich den Gegensatz gegen den Ruhm ein, der einem um eigener Leistungen willen zuteil wird (WEISS), wohl aber setzt es die Gerechtsprechung durch göttliches Urteil voraus, ohne die es nicht gedacht werden kann. Daher müssen die in dem Psalmwort gebrauchten Wendungen sachlich identisch sein mit *λογίζεται δικαιοσύνη χωρὶς ἔργων*. Den äußeren Anlaß zur Verwendung gerade dieser Stellen hat das *οὐ μὴ λογίσῃται* in der zweiten Hälfte des Psalmwortes gegeben.

„Rechtfertigung“ bei Paulus. Die ersten Verse von Kap. 4 sind bedeutsam für die inhaltliche Bestimmung des Begriffes *Rechtfertigung* bei Paulus. *Sündenvergebung*, *Bedeckung der Sünde*, *Sünde nicht zurechnen* müssen nach dem logischen Zusammenhange des Zitates mit V. 4—6 mit *Anrechnung zur Gerechtigkeit* oder *Anrechnung der Gerechtigkeit* inhaltlich gleichwertig sein. *Rechtfertigung* ist also *Sündenvergebung*. Sie bezieht sich auf die Sünde und Schuld der Vergangenheit. Danach muß sich nicht nur die Anschauung von BECK, der *δικαιοῦσθαι* überall im Sinne der sittlichen Gerechtmachung faßt, eine Korrektur gefallen lassen, sondern ebenso auch die Darstellung, die JÜLICHER in einem Exkurs über die „Rechtfertigung“ in der Theologie des Paulus gibt. JÜLICHER sagt: „Paulus wäre nie zufrieden gewesen mit einer bloßen Zurechnung von etwas, was in Wahrheit nicht vorhanden ist. Gott rechtfertigt uns, das heißt vielmehr: Gott hat uns ein Stück seines eigenen Wesens mitgeteilt, er hat uns gerecht gemacht, und

diese Gerechtmachung ist eine Art von Verwandlung des Menschen aus dem Fleischlichen in das Göttliche und muß über das ganze fernere Erdenleben des Christen hin andauern. Der Gläubige ist durch die Gerechtsprechung wirklich ein Gerechter geworden; er ist dadurch ausgestattet mit der Grundeigenschaft Gottes, dem Gerechtheitsein.“ Mit diesen Ausführungen läßt sich JÜLICHER eine Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung zuschulden kommen. Alles, was er hier schildert, tritt nach paulinischer Lehre unter der Voraussetzung der Rechtfertigung durch die Geistesmitteilung an die gerechtfertigten Christen ein. Nach unserer Stelle ist die Rechtfertigung eine Gerechtsprechung des ἀσέβης: in richterlichem Akt wird ihm zugesprochen, was in Wahrheit nicht vorhanden ist. Damit steht auch der Gebrauch von הַצְדִּיק im A. T. im Einklang. Der Rechtfertigungsvorgang bezieht sich ausschließlich auf die Sünde der Vergangenheit, die als Schuld auf dem Menschen lastet; die Rechtfertigung hat also wesentlich negativen Inhalt. Sie bezeichnet bei Paulus durchaus nicht den Anfang, das Prinzip und die Kraft des neuen Lebens im Menschen, sondern stellt nur durch Tilgung dessen, was aus früherer Zeit einer Neuschöpfung des Menschen im Wege steht, eine Zuständlichkeit her, die ihn befähigt, das Prinzip des neuen Lebens, den Geist Gottes und Christi, in sich aufzunehmen.

c) Abraham als geistlicher Vater der Gläubigen aus Juden und Heiden (4, 9—25).

α) Begründung dieses Verhältnisses aus den Umständen, unter denen die Beschneidung Abrahams erfolgte (4, 9—12).

V. 9. Der Apostel leitet zu einem neuen Gedankenkreise über, indem er in unmittelbarem Anschluß an das Psalmwort die Doppelfrage stellt, ob David mit seiner Seligpreisung nur auf die Juden oder auch auf die Heiden abziele, und er erklärt zugleich, was ihn zu dieser Doppelfrage bestimme und berechtige. Es ist der Umstand, daß es gerade die Gestalt Abrahams ist, von der Gen. 15, 6 im Sinne der Worte Davids spricht. In Abrahams Leben hat es nämlich eine Zeit gegeben, in der er noch nicht beschnitten war. Die Erinnerung an ihn reizt also ganz von selbst zu jener Doppelfrage, sie wird aber auch um so sicherer zu ihrer Beantwortung beitragen. V. 10. Man wird also, um aus der Rechtfertigung Abrahams für die Beantwortung jener Frage Nutzen zu ziehen, die weitere Frage stellen müssen: In welchem Zustande befand sich Abraham, als ihm die gnädige Anrechnung zuteil

wurde? War er damals bereits beschnitten oder war er noch im Zustande der Unbeschnittenheit? Die Antwort muß lauten: er war nicht beschnitten, sondern unbeschnitten, als diese Zurechnung stattfand. **V. 11.** Das rein äußere Zeichen der Beschneidung aber empfing Abraham hinterher lediglich als Siegel unter die bereits erfolgte Rechtfertigung auf Grund von Glauben, den er damals bewiesen hatte, als er noch unbeschnitten war. Er hätte es also überhaupt nicht empfangen, wenn er nicht zuvor bereits auf Grund seines Glaubens gerechtfertigt worden wäre. So wird an der Reihenfolge der Ereignisse im Leben Abrahams deutlich, daß die Glaubensrechtfertigung etwas für sich Wertvolles und das eigentliche Bedeutsame, die Beschneidung dagegen im Vergleich dazu nur etwas Untergeordnetes ist. Das hat Gott mit Absicht so gefügt; denn er wollte, daß Abraham Vater in übertragenem Sinne, geistiger Vater aller Heiden werden sollte, die ihm durch Glauben wesensähnlich sein würden, und die daraufhin auch an den Gütern des Vaters, vor allem also an dem Gute der Glaubensrechtfertigung, teilnehmen sollten. **V. 12.** Und andererseits sollte Abraham nach Gottes Willen Vater der Judenschaft nur in dem Sinne werden, daß sie die wahre Beschneidung darstellten; auch hier sollte die Vaterschaft nicht bloß natürlich, sondern in höherem Sinne, im Sinne einer geistlichen Vaterschaft gelten und nur für die in Betracht kommen, die neben der äußeren Beschneidung zugleich durch einen Wandel in den Fußspuren Abrahams die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung an sich verwirklichten; denn sie war ja bereits bei Abraham nichts anderes als ein Siegel auf den Glauben, den er bereits als Unbeschnittener bewiesen hatte. Daher dürfen die Gläubigen aus den Juden und die Gläubigen aus den Heiden gleichermaßen, und nur sie, den Erzvater als ihren „Vater Abraham“ ansprechen.

V. 9. 10. Den Apostel hatte bisher die Widerlegung eines Einwandes beschäftigt; auch der Nachweis, daß die Rechtfertigung Abrahams vielmehr in voller Übereinstimmung mit der von ihm vorgetragenen Rechtfertigungslehre eingetreten sei, diente im vorigen dem mehr negativen Zweck der Abwehr. Erst jetzt geht er dazu über, die Geschichte von der Rechtfertigung Abrahams in positivem Sinne auszunutzen. Den Übergang dazu bildet **V. 9.** Die Doppelfrage ist überraschend. Die Erklärung dafür gibt Paulus in der zweiten Hälfte des Verses. Daß die Seligpreisung im Munde Davids, des Königs der Juden, auf die Beschneidung Bezug habe, ist selbstverständlich; es fragt sich nur, ob sie sich daneben auch auf die Unbeschnittenen be-

ziehe. In dem Zitat fällt auf, daß für *αὐτῷ* der Name *τῷ Ἀβραάμ* eingesetzt wird, auf dem deshalb augenscheinlich der ausschließliche Ton ruht. Das Interesse des Apostels haftet daran, daß es gerade die Gestalt Abrahams war, an der sich diese erste Rechtfertigung vollzog. Das gibt ihm den Anlaß, in bezug auf das Davidwort diese Doppelfrage zu stellen. Diese selbst und ihre Beantwortung sind in dem Berichte des A. T. begründet, wo bereits in Gen. 15 von der Rechtfertigung Abrahams und erst Gen. 17 von der um Jahre später erfolgten Beschneidung erzählt wird.

V. 11. Wenn Paulus in der Beantwortung der Frage, welche Bedeutung denn nun für die Beschneidung übrig bleibe, es nicht bei einem bloßen *περιτομὴν ἔλαβεν* bewenden läßt, sondern dafür *σημεῖον περιτομῆς* (der Akkusativ *περιτομῇν* ist erleichternde Korrektur) sagt und überdies *σημεῖον* durch die Sperrung der Worte kräftig heraushebt, so soll damit die Beschneidung offenbar als etwas rein Äußerliches, im Verhältnis zu jener Zurechnung der Glaubensgerechtigkeit Sekundäres gekennzeichnet werden. Das Symbol weist über sich selbst hinaus auf die Rechtfertigung, die dadurch versinnbildlicht wird. — *σφραγίδα κτλ.* ist als Prädikatsakkusativ, nicht als Apposition zu fassen, weil die Aussage des Satzes unvollständig ist und auf diesen zweiten Akkusativ hindrängt (vgl. die Umschreibung). Die Rechtfertigung ist also weder zeitlich noch sachlich Folge der Beschneidung; letztere ist überhaupt nichts Neues, Selbständiges, fürsich Wertvolles; das allein Bedeutsame ist die Glaubensrechtfertigung. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κτλ.* sagt, was Gott damit beabsichtigte, daß er die Reihenfolge der Ereignisse im Leben des Abraham in dieser Folge eintreten ließ und damit gleichsam ein Werturteil über Glaubensrechtfertigung und Beschneidung im Verhältnis zueinander fällte. *εἰς* ist also auch hier rein final, nicht konsekutiv zu nehmen. — Mit dem Infinitiv verbindet sich nun ein doppeltes *πατέρα*, entsprechend den beiden Urteilen über das zeitliche und sachliche Verhältnis der Glaubensrechtfertigung zu Unbeschnittenheit und Beschneidung in V. 10 und 11a. — Zu *δι' ἀκροβυστίας*: *im Stande der Unbeschnittenheit, als Unbeschnittene* vgl. die Bemerkung zu 2, 27. — *πατέρα* kann in diesem Satze nur metaphorisch verstanden werden. Der Vergleichungspunkt liegt einmal in der Ähnlichkeit des Wesens — hier in der Gemeinsamkeit des Glaubens; sodann aber auch in dem Begriffe der Erbberechtigung, der Anteilnahme an den Gütern des Vaters — hier insonderheit an jenem dem Vater von Gott zugesprochenen Besitze der Rechtfertigung. Das zweite, bedeutsamere Moment fügt Paulus in einer der ersten Finalbestimmung parallel laufenden Aus-

sage noch eigens an: εἰς τὸ λογισθῆναι κτλ. Die weitere Ausführung dieses zweiten Gedankens folgt in V. 13 ff. — καὶ vor αὐτοῖς in V. 11 ist zwar „mannigfaltig bezeugt und sehr passend“ (ZAHN), aber gerade aus letzterem Grunde verdächtig und jedenfalls überflüssig (om. \aleph AB cop und wahrscheinlich ORIGENES). Dagegen wird der Artikel vor δικαιοσύνην nach überwiegender Beglaubigung durch die Textzeugen beizubehalten sein.

V. 12. Der Apostel greift hier auf die in V. 11a erwähnte Tatsache zurück und erläutert die darin verborgene göttliche Absicht. Durch die Beschneidung ist Abraham ja nun freilich auch im natürlichen Sinne πατὴρ τῆς περιτομῆς, d. i. der Juden, geworden. Aber V. 12 wird ja nicht als Zweck der Tatsache der Beschneidung an sich eingeführt, sondern als beabsichtigte Folge der Tatsache, daß die Beschneidung bei Abraham den Charakter einer σφραγίς τῆς δικαιοσύνης durch göttliche Fügung bekommen hatte. Daher muß sowohl πατέρα als περιτομῆς in uneigentlichem Sinne verstanden werden. „Vater von Beschneidung“ konnte Abraham nach Gottes Willen nur in dem Sinne werden sollen, daß die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung als einer urkundlichen Bestätigung der Glaubensgerechtigkeit dabei aufrecht erhalten blieb. So erklärt sich die Artikellosigkeit von περιτομῆς. Daraus folgt zum anderen, daß V. 12 nur die gläubigen Juden ins Auge faßt: *und andererseits sollte er werden geistlicher Vater einer Beschneidung im Sinn und Geist der Beschneidung, die einst bei Abraham erfolgte.* Die Kategorie der gläubigen Heiden darf unter diesen Umständen trotz der metaphorischen Bedeutung von περιτομή nicht in den Begriff mit eingeschlossen gedacht werden. Dies Urteil will sich nun aber der überlieferten und gut bezeugten Form der folgenden Dative (commodi) nicht fügen. Aber diese Dative enthalten, schon rein sprachlich beurteilt, eine Inkonzinnität. Die Stellung des οὐ μόνον beim ersten Dativ ließ ein artikelloses στοιχοῦσιν erwarten. Würde man nun, um den Forderungen des griechischen Sprachgefühls zu genügen, die Negation des ersten Dativs dem τοῖς voranstellen, so würde es heißen: *nicht nur den Juden, sondern auch den gläubigen Heiden.* Aber οἱ ἐκ περιτομῆς kann nicht auf alle Juden ausgedehnt werden; denn dann würden die Juden eben als Juden und als äußerlich Beschnittene wahre Söhne Abrahams und wahrhaft Beschnittene in dem durch die eigenartige Reihenfolge der Ereignisse im Leben des Abraham beabsichtigten Sinne sein; und οἱ στοιχοῦντες κτλ. kann nicht auf die Heiden eingeschränkt werden, weil diese Charakteristik auf die Gläubigen aus den Juden ja ebenso zutrifft wie auf die Gläubigen aus den Heiden. Dagegen würde der

Gedanke klar und korrekt sein, wenn man den Artikel vor *στοιχοῦσιν* als uralte, absichtliche Korrektur, die eine Parallele zu V. 16 schaffen wollte, streichen dürfte, oder wenn man *καὶ τοῖς* als einen uralten Schreibfehler für *καὶ αὐτοῖς* anzusehen berechtigt wäre. Diese letztere Auskunft ist bereits von W-H. angedeutet und neuerdings besonders energisch und glücklich von ZAHN vertreten worden. Dann wäre zu übersetzen: *und anderseits Vater einer Beschneidung für die, welche nicht nur in der Beschneidung ihr Charakteristikum haben, sondern auch ihrerseits* (ebenso wie die gläubigen Heiden nach V. 11) *wandeln usw.* — Auffallend ist das volltönende *τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ*, wo ein einfaches *αὐτοῦ* genügt hätte. ZAHN hält es für möglich, daß der Apostel hier mit besonderem Stolz als einer spreche, der „auch ein Israelit sei (11, 1), und der sich dessen freue, daß er dies sagen könne“. Die besondere Vaterschaft Abrahams im Verhältnis zum Volk der Beschneidung und der besondere Beruf Israels werde eben durch das Evangelium nicht aufgehoben. Selbst wenn diese Anschauung paulinisch genannt werden müßte, was ich mir zu bezweifeln gestatte, würde eine Erinnerung daran gerade in diesem Zusammenhange wenig am Platze sein. Der Apostel ist vielmehr durch die Wendung *τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πλοτεως* an die Aussage über die gläubigen Heiden in V. 11 erinnert und schließt in *ἡμῶν* alle Gläubigen aus Juden und Heiden unwillkürlich zusammen. So enthalten diese Worte gleichsam das Ergebnis des ganzen Abschnittes von V. 9 ab. In gleichem, universellem Sinne spricht der Apostel denn auch sofort in V. 13 vom *σπέρμα* Abrahams.

β) Begründung dieses Verhältnisses aus den Umständen, unter denen die Verheißung an Abraham erfolgte (4, 13—16).

V. 13. Die Wahrheit, daß Gott allen Gläubigen aus Juden und Heiden als den wahren Söhnen Abrahams die Rechtfertigung zugedacht habe, begründet der Apostel durch den Satz, daß ja auch die Verheißung der künftigen Teilnahme an der messianischen Welt Herrschaft weder dem Abraham noch auch wenigstens seinem Samen durch Vermittlung von Gesetz gegeben sei. Hatte er in V. 11 und 12 seine Behauptungen ganz und gar auf eigene Reflexion über Gen. 15, 6 gestellt, so hat er hier das deutliche Wort des A. T. selbst auf seiner Seite. Denn die Verheißung wird dem Abraham niemals gegeben, ohne daß zugleich seines Samens gedacht würde. V. 14. In Form einer allgemeinen Erörterung über Gesetz, Glaube und Verheißung zeigt der Apostel, daß und warum die Verheißung sich auf Glauben

und nicht auf Gesetz stützen müsse. Wenn Gesetzesmenschen als Verheißungserben in Aussicht genommen werden, so ist damit ohne weiteres der Glaube seines Inhaltes und seines Wertes beraubt; zwischen ihm und dem Gesetz gibt es keine Gemeinschaft. Damit ist dann aber auch die Verheißung zunichte gemacht. V. 15. Denn wo Gesetz ist, da ist auch Übertretung, und wo Übertretung, da Zorn, und wo Zorn, da keinerlei Aussicht auf Erfüllung der Verheißung. Wo aber kein Gesetz ist, sind diese unheilvollen Folgen beseitigt; und das ist da der Fall, wo der Glaube auf den Plan tritt, der das Gegenteil von Gesetz und Gesetzeswerken ist. V. 16. Darum mußte bei der Verheißung grundsätzlich vom Gesetz abgesehen werden und alles auf Glauben gestellt werden, damit nicht Gottes Strafgerechtigkeit und Zorn, sondern Gottes Gnade in Tätigkeit treten könne; denn nur dann war die Erfüllung der Verheißung gewährleistet. Und zwar gilt das für alle, die unter dem Begriff „Same Abrahams“ gemeint sind: nicht nur für die Juden, welche ihr Recht, sich Same Abrahams zu nennen, aus dem Gesetz herleiten, sondern selbstverständlich auch für die, welche dem Samen Abrahams zuzuzählen sind, weil sie Abraham im Glauben wesensähnlich geworden sind. Für die einen wie für die anderen wäre die Erfüllung der Verheißung ohne das Eintreten der göttlichen Gnade nimmermehr gesichert.

V. 13. Die kausale Anknüpfung dieses Verses verbietet es, mit ihm eine ganz neue Gedankenreihe beginnen zu lassen (vgl. JÜLICHER, der 13—25 überschreibt: „Der Satz 3, 28 wird auch durch die Geschichte der Verheißung an Abraham bestätigt“). Er führt eine Begründung zum vorigen ein; und da V. 11. 12 einen eng zusammengehörigen Gedankenkomplex, sogar unter einem einzigen Verbum finitum, darstellen, kann die Begründung auch nicht für V. 12 allein gelten (ZAHN). Die Wendung, die der Apostel hier nimmt, und die hier gebrauchten Ausdrücke *επαγγελία* und *κληρονόμος* erklären sich aus dem Bilde von der Vaterschaft Abrahams von selbst; der in diesem Bilde liegende Vergleichungspunkt der Erbberechtigung wird hier weiter ausgebaut. Aber begründende Kraft erhält die Aussage erst dadurch, daß im A. T. die Verheißungen tatsächlich nicht dem Abraham allein gegeben werden, sondern mit ihm zusammen allen Völkern, die in ihm gesegnet werden sollen; und was dem Abraham Gen. 15, 7 persönlich zugesichert wird, das wird an zahlreichen Stellen der Genesis auch seinem *σπέρμα* in Aussicht gestellt. Dagegen in der Grundstelle von der Rechtfertigung auf Grund von Glauben (Gen. 15, 6) wird von Abraham allein gesprochen; und der Apostel hatte in V. 11. 12 die Beziehung

auf die gläubigen Juden und Heiden rein von sich aus durch verstandesmäßige Schlußfolgerungen hergestellt. Segnung und Teilnahme an der Verheißung ist aber nicht denkbar ohne vorausgehende Rechtfertigung. So gewiß also wie für das *σπέρμα Ἀβραάμ* Teilnahme an Verheißung und Segnung Abrahams in Aussicht genommen ist, so gewiß auch die Glaubensrechtfertigung, wie Abraham sie erfuhr (vgl. Gal 3, 8). ἡ statt des erwarteten καί vor σπέρματι will „die denkbare Möglichkeit andeuten, daß Gott, wenn nicht für Abraham, dann doch für seine Nachkommen die Erfüllung seiner Verheißungen von ihrer Erfüllung gesetzlicher Forderungen abhängig gemacht habe“ (ZAHN). — διὰ νόμου sowohl wie διὰ δικαιοσύνης stehen artikellos und sind qualitativ zu verstehen: dem Abraham und seinem Samen ist die Verheißung gegeben, ohne daß sie von irgendwelcher Forderung gesetzlicher Art abhängig gemacht worden wäre. — Der Inhalt der Verheißung ist nach Gen. 12, 7; 13, 15; 15, 18 u. anderen Stellen formuliert, die freilich nur vom Lande Kanaan reden. Paulus setzt dafür κόσμον ein, nicht als ob er damit den Inhalt der Verheißung qualitativ nach seiner äußerlichen Seite als Inbegriff von Erdengütern charakterisieren wollte (ZAHN), vielmehr in sichtlichem Anschluß an die jüdische Theologie versteht er darunter die Teilnahme an der Weltherrschaft im Messianischen Zukunftsreiche (vgl. 1 Kor. 6, 2). Aber er meint mit dieser aus der Geschichte Abrahams entlehnten Formel sachlich nichts anderes als die Teilnahme an der herrlichen Endvollendung überhaupt. Auf die früheren Verheißungen an Abraham (Gen. 12, 7; 13, 14) hat der Apostel die vorausgesetzte Wechselbeziehung zwischen Glaubensrechtfertigung und Verheißung augenscheinlich aus Gen. 15, 6. 7 einfach übertragen.

V. 14. Ähnlich wie nach V. 3 stellt Paulus auch im Anschluß an V. 13 eine allgemeine Erwägung an, um Bedeutung und Wert der in V. 13 verwendeten Begriffe und ihre Beziehung zueinander klarzustellen und damit zu beweisen, daß es ein Ding der Unmöglichkeit sei, eine Verheißung von Bedingungen und Forderungen gesetzlicher Art abhängig zu machen. — Zu οἱ ἐκ νόμου vgl. 2, 8; 3, 26: *wenn solche, die, was sie sind, auf Grund von Gesetz sind, als Erben in Betracht kommen usw.* Die in den Indic. perf. gestellte Aussage des Nachsatzes, die eine indikativische Ergänzung auch im Vordersatze notwendig macht, drückt das ganz gewisse Eintreten dieser Folge aus, zeigt aber auch, daß der Apostel nicht konkrete Personen und nicht das mosaische Gesetz im Auge hat, sondern eine allgemeine Wahrheit aussprechen will. — κενῶν seines Inhaltes entleeren und deshalb seines Wertes und seiner Wirkungen, die ohne diesen Inhalt nicht zu

denken sind, *berauben*. Als Glaubensinhalt aber erscheint hier die *ἐπαγγελία*. Darum gibt sich die zweite Aussage als erläuternde Fortführung der ersten: *und damit ist zugleich die Verheißung selbst außer Geltung gesetzt*. Dabei liegt die Anschauung zugrunde, daß Glaube und Verheißung in einem ausschließenden Gegensatz zu Gesetz und gesetzlichen Forderungen stehen. Der Gegensatz zwischen Gesetz und Glaube steht dem Apostel axiomatisch fest; vgl. die Formulierung des Satzes in Gal. 3, 12: *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως*. Dagegen fühlt er sich verpflichtet, den gleichen unversöhnlichen Gegensatz auch zwischen *νόμος* und *ἐπαγγελία* noch eigens aufzudecken.

V. 15. *ὁ νόμος* spricht auch hier von der *Gattung Gesetz* (art. gener.): *was Gesetz ist, hat es nun einmal an sich, daß es unausbleiblich Zorn zuwege bringt*. Zu *κατεργάζεσθαι* s. 2, 9. Den Mittelbegriff *παράβασις*, der in der Umkehrung statt des erwarteten *ὁργή* eintritt, können wir schon in 15a einschieben: *das Gesetz wirkt Übertretung und Übertretung Zorn*; und wo Zorn das Ende ist, da ist's natürlich auch mit der *ἐπαγγελία* aus. Eine an gesetzliche Forderungen gebundene Verheißung wäre ein Widerspruch in sich selbst. Durch *παράβασις* wird die Sünde deutlicher als durch *ἁμαρτία* als bewußte Übertretung eines göttlichen Gebotes gekennzeichnet, die als Schuld angerechnet werden muß und Strafe nach sich zieht. LIETZMANN meint, der Apostel müsse hiernach der Ansicht sein, daß bei den Heiden keine Übertretung stattfinden könne, und daß sie deshalb folgerichtig ipso iure gerecht seien. Das bedeute einen Widerspruch zu seinen eigenen Ausführungen in Kap. 1. 2; aber so etwas müsse man „bei Paulus eben in den Kauf nehmen“. Über diese Auffassung ließe sich allenfalls rechten, wenn *ὁ νόμος* speziell das mosaische Gesetz wäre. Ist aber *ὁ νόμος* Gattungsbegriff, so werden nach 2, 14ff. auch die Heiden von dem Urteil unseres Verses betroffen. Röm. 5, 13 wird von LIETZMANN zu Unrecht zur Unterstützung des gegen den Apostel erhobenen Vorwurfs der Inkonsequenz verwertet; s. d. Ausl. — Selbstverständlich dürfen alle diese Sätze trotz ihrer allgemeinen Haltung in einer biblisch-theologischen Erörterung über Wesen und Wirkung auch des mosaischen Gesetzes nach der Anschauung des Paulus Verwendung finden. Die Umkehrung in 15b ist hinzugefügt, um den Weg zu einer positiven Aussage über die *πίστις* rückwärts zu bahnen. Auch dies ist eine Aussage von allgemeiner Geltung, und auch hier hat der Apostel nicht in concreto die selige christliche Gegenwart im Auge, wo es keine Strafe, weil keine Sünde mehr gebe. So urteilt JÜLICHER und bemerkt dazu, das sei ein für den idealen Glanz,

in dem Paulus die Zustände der christlichen Menschheit sehe, überaus charakteristischer Satz. Aber in Wirklichkeit verweilt der Apostel mit seinen Gedanken nicht in der Zeit, wo sich die Verheißung erfüllte, sondern bei den Umständen, unter denen sie einst gegeben ward. Menschliches Tun, Übertretung, Strafe, Zorn sind Kategorien, mit denen die göttliche Verheißung von Anfang an unverworren geblieben ist; ihre Begründung, ihr Bestand und die Sicherheit ihrer Erfüllung bewegen sich auf einem von Gesetz und Verdienst völlig abseits liegenden Gebiete. Und der Apostel sieht, wie er nun sofort sagt, die Gewähr für die Erfüllung der Verheißung nicht in einer andersartigen Zuständlichkeit der Menschen, die etwa infolgedessen eintreten werde, sondern darin, daß die göttliche Gnade bei dem Verheißungsakt in Tätigkeit getreten ist und deshalb auch in bezug auf die Erfüllung der Verheißung das entscheidende Wort zu sprechen hat.

V. 16. Zu den ersten Worten läßt sich aus dem Zusammenhange mit dem vorigen und namentlich aus der logischen Verbindung mit der unabhängigen Finalbestimmung ungezwungen nur etwa ergänzen: *ἐπαγγελία ἐγένετο*. Durch die abgekürzte Redeweise tritt das Verhältniß der Begriffe *πίστις*, *χάρις*, *βεβαία*, *ἐπαγγελία* nur um so kräftiger heraus. Es ist aber bedeutsam, daß der Apostel es bei dem im Anschluß an das vorige allein erwarteten *κατὰ πίστιν* nicht bewenden läßt, sondern der zweiten Finalbestimmung (*εἰς τὸ εἶναι πτλ.*), auf die er doch von vornherein hinauswill, als erste vorschickt: *ἵνα κατὰ χάριν*. Er will betonen, daß die Festigkeit der Verheißung nicht in einer Eigenschaft der Menschen begründet sein kann, sondern nur in einer Eigenschaft Gottes. Und er kann *χάρις* ohne weiteres für *πίστις* einsetzen; denn die *χάρις* auf seiten Gottes entspricht genau der *πίστις* auf seiten der Menschen und steht wie sie in direktem Gegensatz zu den *ἔργα* im Sinne der *ἔργα τοῦ νόμου*, vgl. 11, 6. Daß *πίστις* und *χάρις* derselben Kategorie angehören, hat ja auch bereits der Zusammenhang zwischen V. 3 und 4 unseres Kapitels gezeigt. — *βεβαίος* deutet ZAHN: *fest und zuverlässig, also glaubhaft*; aber nach dem Zusammenhang mit V. 14 muß das Wort in Verbindung mit *ἐπαγγελία* etwa das Gegenteil von *κατήρηται ἡ ἐπαγγελία* ausdrücken. Daher wird es im Sinne von *fest, unerschütterlich* genommen werden müssen, und das bedeutet, von der *ἐπαγγελία* ausgesagt: *ihrer Erfüllung gewiß* (vgl. 2 Kor. 1, 7; Hebr. 2, 2). In dem angefügten dat. comm. *παντὶ τῷ σπέρματι* ist das *παντί* auffällig. Nach allem Bisherigen, zumal nach V. 13, erwartete man nur *τῷ σπέρματι*. Nun erinnern wir uns, daß der Apostel 3, 1 es als einen objektiv vorhandenen Vorzug der Juden hinstellte, daß

sie mit den Verheißungsworten Gottes betraut seien, die für sie einen unvergänglichen Wert besitzen, weil sie sich auf die Treue Gottes gründen, die durch die Untreue der Menschen nicht außer Kraft gesetzt werden könne. 9, 6; 11, 1. 26. 29 spricht er es ebenso unumwunden aus, daß das Verheißungswort Gottes an sein Bundesvolk in vollem Umfange zu Recht bestehe und dementsprechend in Erfüllung gehen werde, und daß die in der Verheißung dem Volke verliehenen Gnadengeschenke Gottes unwiderruflich seien. Es ist also des Apostels Meinung, daß den Juden als solchen kraft ihrer natürlichen Abstammung von Abraham die *ἐπαγγελία* unwiderruflich zu eigen gehört. Darum werden wir dem *οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον* ohne Bedenken die einzig zulässige Deutung geben müssen: *nicht nur dem, der es* (sc. *σπέρμα*) *aus dem Gesetz her ist, d. h. nicht nur den Juden von Geburt*; und dann sind ihnen alle die gegenübergestellt, die auf andere Weise dazu gekommen sind, *σπέρμα Ἀβραάμ* zu heißen, nämlich auf Grund des Glaubens, wie ihn Abraham bewies, d. h. alle Gläubigen aus Juden und Heiden (vgl. WEISS und namentlich LIPSIVS). Die Sache liegt hier anders als in V. 11. 12, wo die Gläubigen aus den Heiden den Gläubigen aus den Juden zur Seite gestellt wurden. Dort drehte sich die Auseinandersetzung um die Frage nach der Zurechnung zur Gerechtigkeit, bei der immer nur der einzelne in Frage kommt als Glaubender. Hier dagegen ist von der Verheißung die Rede, die nach des Apostels Anschauung dem Volksganzen gegeben ist und ihm unverbrüchlich gilt. ZAHN mit den meisten neueren Auslegern meint, es stehe außer Zweifel, daß die beiden Gruppen von den christgläubigen Juden und von den christgläubigen Heiden zu fassen seien. Damit stellt er sich in Gegensatz zu der Deutung, die er selbst in V. 12 für nötig hielt, falls dort zu lesen wäre: „nicht nur den Beschnittenen, sondern auch denen, welche den Fußstapfen des Glaubens Abrahams folgen“, d. h. wenn die Lesart dort dem Wortlaut unserer Stelle angepaßt würde. Er bemerkt dazu: bei Annahme dieses Textes „müssen unter *οἱ ἐκ περιτομῆς* sämtliche Juden verstanden werden“ und: „*οἱ στοιχοῦντες κτλ.* können nur alle Gläubigen ohne Unterscheidung zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen sein“. Er gibt dort also just dieselbe Deutung, die wir an unserer Stelle für richtig gehalten haben. Nun lehnte ZAHN freilich dort die augenscheinlich nach unserer Stelle zurecht gemachte Textgestaltung mit der Begründung ab, daß Juden und Christgläubige nicht zwei gegeneinander abgegrenzte Klassen bilden. Diese Begründung mochte für jenen Zusammenhang ihr gutes Recht haben; für V. 16 ist sie nicht durchschlagend. Denn hier handelt es sich um die Verheißung; und wo diese

in Frage steht, muß nach paulinischer Anschauung die geschlossene Einheit des jüdischen Volkes als die in erster Linie in Betracht kommende Verheißungsempfängerin genannt werden. Aber nicht etwa, als wäre die Verheißung $\tau\tilde{\omega} \text{ ἐκ νόμου σπέρματι}$ an sich fest, und als hätten die Juden einer Begründung der Verheißung auf Glauben und Gnade nicht erst bedurft, um sie als $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\alpha$ zu besitzen (so WEISS; vgl. auch ZAHN). Nein, auch dem Volke der Juden ist sie ihrer Erfüllung gewiß nur dadurch, daß sie nicht auf Gesetz und Gesetzeswerke, sondern auf Glaube und göttliche Gnade gegründet ist. Und im Kap. 9—11 wird der Apostel den Nachweis führen, daß die wirkliche Erfüllung der Verheißung auch für $\pi\tilde{\alpha}\varsigma \text{ Ἰσραήλ}$ nur auf diesem Wege zustande kommen wird: allein durch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. So ist die Verheißung auch für Gesamtisrael von Anfang an gemeint gewesen: der Charakter unverdienter Gnade war schon den Verheißungsworten immanent (9, 6ff.). Offenbar absichtlich charakterisiert gerade deshalb der Apostel die Juden hier nicht als die, welche leiblich von Abraham abstammen, was doch einen vortrefflichen Gegensatz zu $\tau\tilde{\omega} \text{ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ}$ ergeben hätte, sondern als oί ἐκ τοῦ νόμου , um anzudeuten, daß gerade sie als solche in erster Linie eine Sicherstellung der Verheißung durch die göttliche Gnade nötig hatten. Denn oί ἐκ νόμου bloß als solche sind ja nach V. 13 von der $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$ und ἐπαγγελία ausgeschlossen. — Nur kurz sei angemerkt, daß ZAHN im Anschluß an FRITZSCHE Ἀβραάμ über die eingeschobenen Dative hinweg unmittelbar von $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota$ abhängen läßt.

γ) Begründung dieser umfassenden Vaterschaft Abrahams in der Art und Größe seines Glaubens (4, 16c—22).

V. 16c. 17. Der Apostel fühlt das Bedürfnis, die Rede von dem ganzen Samen, in welchem sich leibliche und geistliche Nachkommenschaft zusammenfassen sollte, zu begründen. Abraham steht wirklich schon nach der Art, wie im A. T. seine Gestalt und die ihm zukommende Würde gezeichnet wird, als unser aller Vater da. Zwar an der Stelle, wo über Abrahams Rechtfertigung berichtet wird, steht nur von zahlreichem Samen zu lesen, der ihm dereinst erwachsen solle; aber wie das zu deuten ist, zeigt die Form der Verheißung in Gen. 17, 5. Hier lautet sie: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt.“ Nach menschlichem Urteil bestand freilich diese Wahrheit in jenem Augenblicke nicht zu Recht; nur in Gottes Augen und in Gottes Urteil stand ihr Inhalt bereits damals, als er diese Verheißungsworte

sprach, als vollendete Tatsache da. Um so größer der Glaube Abrahams; mußte er doch an Gott glauben als einen Gott, der da instande ist, die Toten lebendig zu machen und der das, was nicht ist, mit Namen benennt, als wäre es bereits da, der als vollendete Tatsache behandeln kann, wovon in der Gegenwart nicht einmal die allerersten und allernotwendigsten Voraussetzungen gegeben sind. V. 18. 19. Denn jene Verheißungsworte muteten dem Abraham zu, da, wo menschlich geurteilt nichts mehr zu hoffen war, in hoffnungsfreudigem Vertrauen daran zu glauben, daß er wirklich Vater vieler Völker werden würde, entsprechend dem göttlichen Verheißungsworte: „Also soll dein Same sein.“ Und so stark war sein Glaube, daß er, ohne darin wankend zu werden, die Wahrnehmung machen konnte, daß sowohl sein eigener Leib wie auch der Mutterleib der Sara völlig abgestorben seien: Grund genug, um Zweifel bei ihm zu erwecken. V. 20. 21. Aber wo Gott seine Verheißung zum Unterpfand gegeben hatte, da gab es für ihn keinen Zweifel und keinen Unglauben, sondern gerade, wo alles dagegen sprach, nur um so kraftvollere Inbrunst des Glaubens, weil er, im Blick auf sich und Sara auf alle natürlich-menschliche Leistungsfähigkeit verzichtend, Gott allein die Ehre gab und das unerschütterliche Vertrauen auf ihn setzte, daß er, was er einmal verheißen habe, auch die Kraft besitze zu erfüllen. V. 22. So bewährte er die Gesinnung und Haltung, wie sie der Mensch Gott gegenüber erweisen muß: unter Verzicht auf alles eigene rühmenswerte Leisten setzte er sein Vertrauen allein auf Gott. Das war Glaube, echter, rechter Glaube; und darum ward er ihm auch von Gott aus Gnaden zur Gerechtigkeit angerechnet.

V. 16c. 17. Fast alle Ausleger nennen den Satz *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν* ein die Gedanken von V. 11. 12 noch einmal wiederholendes und kurz zusammenfassendes Urteil. Das wäre richtig, wenn *πάν τὸ σπέρμα* sich nur auf die Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden bezogen hätte; denn diese Wendung wird durch *πάντων ἡμῶν* augenscheinlich aufgenommen, das sicher dieselbe Beziehungsweite hat wie jenes. Nach unserer Auffassung des vorigen muß demnach die Gesamtheit der Juden in *πάντων ἡμῶν* miteinbegriffen gedacht werden. Durch V. 19 wird das meines Erachtens ohnehin notwendig gemacht. Ist dieser Zusammenschluß aber paulinischem Denken möglich, so läuft die Rede von einem Unterschied zwischen der Vaterschaft Abrahams im Verhältnis zu den Juden und seiner Vaterschaft im Verhältnis zu den Heiden sowie die Rede von besonderen Segnungen und Gütern, Gaben und Aufgaben, die Israel speziell

vorbehalten geblieben seien (ZAHN), der paulinischen Anschauung von den Dingen schnurstracks zuwider. Der einzige Vorzug des Volkes Israel ist, daß das Verheißungswort Gottes, das sich auf das Volk als Ganzes bezieht, fest und unverbrüchlich bestehen bleibt. Aber Art und Inhalt der Errettung Israels wird sich von Art und Inhalt der Errettung der gläubigen Heiden in nichts unterscheiden. Der Satz ist also durch die überraschende Wendung in *παντὶ τῷ σπέρματι* hervorgerufen, das wiederum seinen Anlaß in dem Gedanken an die *ἐπαγγελία* hatte, und ist etwa zu übersetzen: *denn er ist wirklich unser aller Vater*. Als Schriftbeweis dafür dient dem Apostel Gen. 17, 5, das in dieser Hinsicht deutlicher spricht als Gen. 15, 6 und als die im engen Zusammenhang damit berichtete Verheißung, daß der Same Abrahams zahlreich werden solle wie die Sterne am Himmel. Beide Verheißungen werden in V. 18 vom Apostel selbst ausdrücklich in Beziehung zueinander gesetzt und als einander genau entsprechend charakterisiert. — *πολλῶν ἐθνῶν* deutet Paulus im Sinne des *πάντων ἡμῶν*, nimmt das Wort also als Verheißung einer Nachkommenschaft im weitesten Umfange, als Verheißung des gesamten *σπέρμα*: in natürlichem und in übertragenem Sinne. ZAHN meint nun freilich, das heiße dem Apostel eine plumpe Schriftbehandlung aufbürden; es solle damit nur gesagt werden, daß die in der Gegenwart verwirklichte geistliche Vaterschaft Abrahams über die gesamte Christenheit in ihrer Art der Verheißung leiblicher Nachkommenschaft entspreche. Dieser Vorwurf wäre unberechtigt selbst, wenn *πολλὰ ἔθνη* nach dem ursprünglichen Sinn der Stelle sich nur auf die vielen Volksstämme der Juden beziehen sollte. Es wäre vielmehr nur zu verwundern, wenn der Apostel bei *πολλῶν ἐθνῶν* nicht sofort an die Heidenvölker gedacht hätte, zumal da diese Weissagung im Zusammenhange mit der anderen steht, daß in Abraham alle Völker der Erde gesegnet werden sollen. Aber wahrscheinlich hat schon das *גוֹיִם* des Urtextes andere Völker mit den Hebräern zusammengeschlossen; denn die 12 Stämme werden in derselben Quelle, aus der Gen. 17, 5 stammt, *עַמִּים* genannt (vgl. Gen. 48, 4). — Die im Griechischen nicht häufige Art der Attraktion, die der Apostel in den folgenden Worten verwendet, muß in *κατέναντι τοῦ θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσεν* aufgelöst werden und nicht mit PHILIPPI, HOFMANN, GOEBEL, ZAHN in *κατέναντι τοῦ θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν*. Denn dadurch würde die Anknüpfung der folgenden Partizipien außerordentlich erschwert, weil *ἐπίστευσεν* ja in *κατέναντι οὗ* seine notwendige Ergänzung findet.

Eine Verbindung dieser Worte hat man herzustellen versucht: 1. über die als Parenthese gefaßten letzten Worte von V. 16 und

ersten Worte von V. 17 hinweg mit den ersten Sätzen von V. 16; 2. mit dem Schriftzitat; 3. mit der Hauptaussage in V. 16c: *ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν*. — Die erste Verbindung müssen wir bei unserer Auslegung a limine ablehnen; im übrigen wäre die Parenthese als solche nicht zu erkennen, und Hauptaussagen würden durch die Parenthesierung ihrer selbständigen Bedeutung im Gedankengange beraubt. Von diesem Bedenken ist die an zweiter Stelle vorgeschlagene Verbindung nicht gedrückt; aber die Anknüpfung wäre doch merkwürdig lose (*ein Schriftwort, das seine Geltung zwar nicht vor Menschen hat, wohl aber vor dem Gott usw.*); und außerordentlich ungelenk wäre der unvermittelte Übergang von der ersten und zweiten Person im Zitat zu der dritten Person in *ἐπίστευσεν*. Am meisten empfiehlt sich jedenfalls die letztgenannte Verbindung, wobei unser Satz dem Zitat mit seiner Einführung sehr wohl koordiniert gedacht werden kann (ZAHN). Diese Verbindung wird, meine ich, geradezu gefordert durch die starke Betonung des Verbums *ἐπίστευσεν* in unserem Satze. Sie zeigt, daß der Hauptzweck der Aussage nicht darin besteht, die Größe der Allmacht Gottes zu schildern, sondern die Größe und Einzigartigkeit des Glaubens Abrahams ins rechte Licht zu stellen. Auch die Charakteristik Gottes dient allein diesem Zweck; und die Ausdrücke sind dabei im einzelnen so gewählt, daß dadurch die Übereinstimmung des Glaubens Abrahams mit dem Glauben der Christen veranschaulicht wird. Zwischen V. 17b und V. 24 besteht eine unverkennbare und vom Apostel sicherlich beabsichtigte Parallele. Zunächst aber sind die in V. 17b von Gott gemachten Aussagen ausschließlich im Lichte der betreffenden Berichte der Genesis zu sehen, d. h. wir haben V. 17b nach der vom Apostel selbst in V. 19 gegebenen Erläuterung zu erklären. Es ist in übertragenem Sinne eine Erweckung aus dem Tode genannt, wenn Gott die abgestorbene Zeugungskraft Abrahams und die abgestorbene Empfängniskraft der Sara zu neuem Leben erweckte. Je kühner der Ausdruck für das alttestamentliche Vorbild, um so deutlicher springt die Absicht des Apostels in die Augen, die Aussagen dem, was vom neutestamentlichen Nachbild gilt, möglichst anzugleichen. Aber auch die zweite Aussage: *καὶ καλοῦντος κτλ.* muß sich diese Orientierung an Gen. 17, 5 gefallen lassen. Gott hat mit dem Perfektum *τεθεικάσθαι* von *πολλὰ ἔθνη* als der Nachkommenschaft Abrahams so zu reden gewagt, als wäre sie bereits vorhanden. Das setzt freilich voraus, daß er sich der Macht bewußt war, eben das, was gegenwärtig noch nicht vorhanden war, ins Dasein zu rufen. Also nur scheinbar spricht die Aussage von göttlicher Allwissenheit; in Wahrheit liegt auch hier letztlich der Ge-

danke der göttlichen Allmacht zugrunde. Aber trotzdem darf man *ὡς ὄντα* nicht erklären, als wäre es gleichbedeutend mit *ὥστε εἶναι* (LIETZMANN) oder mit *εἰς ὄντα*, wie es viele Ausleger nehmen. Von einer creatio ex nihilo im Sinne der kirchlichen Dogmatik ist vollends nicht die Rede. — Weil der Apostel darauf hinaus will, die Gleichförmigkeit des christlichen Glaubens mit dem Glauben Abrahams zu beweisen, so müssen beide Aussagen auch Anwendung erleiden können auf Gottes Tun, das als Gegenstand des christlichen Glaubens in Betracht kommt. Wie die Anwendung der ersten Aussage lauten muß, darüber besteht nach V. 24 kein Zweifel: der Gott, an den Abraham glaubte, war ein Gott, der die erstorbenen Leiber des Abraham und der Sara neubelebte; der Gott, an den die Christen glauben, ist der Gott, der Jesum Christum von den Toten auferweckt hat (V. 24). Die Deutung auf die Erweckung der durch ihre Sünde dem geistigen Tode verfallenen Juden und Heiden zu neuem Leben (so ZAHN im Anschluß an ORIGENES; vgl. JÜLICHER, dessen Erläuterungen zu V. 17 und zu V. 24 übrigens nicht zusammenstimmen) halte ich, weil sie die Parallele mit V. 24 vernachlässigt, für unmöglich. Dagegen kann ich mir die von ZAHN gegebene Anwendung der zweiten Aussage aneignen: „Nichtseiendes betrachtet und behandelt Gott wie Seiendes, indem er Sündern, die sich bekehren, ihren Glauben als Gerechtigkeit anrechnet und Heiden, die nach jüdischem Urteil nichts sind und gelten, zu Abrahams Söhnen macht.“ (So zum Teil auch LIPSIVS.) Dieser Gedanke würde dann in der Sache wiederum mit V. 25 in genauer Parallele stehen. — Der hiermit festgestellte Zusammenhang zwischen V. 17b und V. 24. 25 zeigt nun aber aufs deutlichste, daß die folgende Ausführung organisch mit V. 17 zusammenhängt. Der neue Abschnitt, den wir überschreiben können: „Der vorbildliche Glaube Abrahams“, hebt also nicht erst mit V. 18 an (WEISS); er hat bereits mit V. 16c eingesetzt, und die Vorbildlichkeit des Glaubens Abrahams war, wie das betonte *ἐπίστευσεν* auswies, der Grundgedanke auch schon von V. 17. Daher lehnen wir auch die Ansicht ZAHNS ab, daß der Apostel in V. 18 von dem Verhalten Gottes zu dem Verhalten Abrahams übergehe. Bei unserer Deutung kommen V. 18—21 lediglich als breitere Ausführung dessen zu stehen, was V. 17 bereits in gedrängener Kürze gesagt hatte.

V. 18. Das wirkungsvolle Oxymoron *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν* wird von JÜLICHER gut verdeutscht: *er hat, wo nichts zu hoffen war, hoffnungsvoll zu glauben gewagt, daß er werden würde ein Vater vieler Völker nach dem Worte: so soll dein Same sein.* Mit dieser Übersetzung haben wir uns aber zugleich für die Ansicht entschieden,

daß εἰς τὸ γενέσθαι αὐτόν κτλ. den Gegenstand des Glaubens einführt und nicht als selbständige Finalbestimmung von der göttlichen Absicht zu deuten ist. Denn das wäre innerhalb der Sätze, durch welche die Art des Glaubens Abrahams geschildert werden soll, ein fremder Gedanke. Überdies müßte πατέρα πολλῶν ἐθνῶν bei der abgewiesenen Deutung in übertragenem Sinne verstanden werden, was sich doch durch die Fortsetzung der Rede in V. 19 von selbst verbietet. Auch müßte es dann heißen: *das göttliche Wort an Abraham entsprach der göttlichen Absicht*, da ja doch die göttliche Absicht von diesem Worte zunächst unabhängig ist. Der Text sagt aber das Umgekehrte.

V. 19—21. Als ausgezeichnete Parallele zu σῶμα νεκροωμένον führt DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 62, die Grabinschrift eines M. Aurelius Eutychos an; vgl. Inscr. Graec. III, 2 Nr. 1355; als Parallele zu νεκροῦσθαι in übertragenem Sinne kann sie allerdings nicht gelten. — In V. 19. 20 erläutert der Apostel das wie eine Rätselrede, ja fast widerspruchsvoll klingende Wort παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν aus V. 18. Er vergegenwärtigt sich die beiden Momente, die auf Stimmung und Haltung Abrahams in der durch das Verheißungswort geschaffenen Lage Gottes einwirkten: auf der einen Seite die Tatsache, daß er und sein Weib so gut wie abgestorben waren, und auf der anderen Seite die Verheißung Gottes. Der Blick auf die erste Tatsache mußte ihm, menschlich geurteilt, alle Hoffnung auf Erfüllung der Verheißung nehmen; und die Erinnerung daran hätte wohl bewirken können, daß er, wenn er auch in der ersten Begeisterung Glauben gefaßt hatte, hinterher im Glauben schwach wurde. Indessen, er hat seinen und seines Weibes Zustand ruhig betrachtet, ohne im Glauben erschüttert zu werden: παρ' ἐλπίδα ἐπίστευσεν. Was aber das zweite, die Verheißung Gottes, anlangt, so hätte bei ihm wohl Unglaube gegen sie rege werden können und infolge davon innere Zweifel und Unsicherheit des Vertrauens auf die Erfüllung der Verheißung. Aber es ist bei ihm in bezug auf die Verheißung Gottes nicht dazu gekommen, im Gegenteil: er ist nur immer fester geworden in seinem Glauben, indem er Gott die Ehre gab und von der festen Überzeugung durchdrungen war, daß Gott kraft seiner Allmacht das, menschlich geurteilt, Unmögliche doch verwirklichen könne: ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν. Den Dativ τῇ πίστει nehmen wir bei dieser Deutung in beiden Fällen als Dativ der näheren Bestimmung, τῇ ἀπιστίᾳ dagegen als Dativ der Ursache. ZAHN (im Anschluß an Hofmann) faßt das zweite πίστει in Parallele mit ἀπιστίᾳ ebenfalls ursächlich und ist dann zu der Erklärung genötigt: „Durch den Glauben erstarkte sein alters-

schwach gewordenes leibliches Leben; der Glaube gab dem beinahe Hundertjährigen auch die physische Kraft zur Erzeugung Isaaks.“ Aber eine derartige Aussage ist völlig unmöglich inmitten der in V. 20 und 21 vorgetragenen Gedanken, die sich insgesamt durchaus auf geistigem Gebiet bewegen und den Gedanken an physische Wirkungen des Verhaltens Abrahams nicht im mindesten aufkommen lassen wollen. — ἐνδυναμοῦσθαι, das der biblischen Gräzität angehört, übersetzen wir lexikalisch korrekt: *stark werden, erstarken*. An welche Szene der Genesis der Apostel dabei denkt, läßt sich nicht bestimmt sagen. Da nun das volltönende πληροφορεῖσθαι, ein in der außerbiblischen Gräzität seltenes Wort (vgl. dazu besonders DEISSMANN, *Licht von Osten*, S. 54), hier in der Bedeutung: *fest überzeugt, zuversichtlich gewiß sein* genommen werden muß, also zweifellos ein steigerndes Moment enthält, so gibt es sich von selbst als Parallele zu ἐνδυναμώθη τῇ πίστει. Die beiden Partizipien werden deshalb nicht sagen wollen, was der Kräftigung des Glaubens vorausging (so die meisten Exegeten), sondern worin sie sich äußerte (HOFMANN, LIPSIVS, LIETZMANN, JÜLICHER), und zwar wird das mehr formale und erläuterungsbedürftige δοὺς δόξαν τῷ θεῷ wiederum durch πληροφορεῖς inhaltlich näher bestimmt.

V. 22. *Deshalb ward er* (sc. der Glaube) *ihm auch* (die Ursprünglichkeit des καὶ ist unsicher) *als Gerechtigkeit angerechnet*. Oder ἐλογίσθη ist, wie wahrscheinlich auch λογίσεσθαι in V. 24, unpersönlich zu fassen: *darum wurde ihm eine* (gnädige) *Anrechnung zur Gerechtigkeit zu teil*. Für διό ist die inhaltliche Erläuterung aus der unmittelbar vorhergehenden Beschreibung des erstarkten Glaubens Abrahams zu entnehmen: weil Abraham durch seinen Glauben den Beweis dafür lieferte, daß er Gott die Ehre gebe, und nichts von sich aus, sondern alles von Gottes Macht erwarte, ist ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden. Darin liegt zugleich das Negative, daß Abraham für sich nichts mitbrachte, wodurch er die Anrechnung des Glaubens gleichsam als ὀφείλημα von Gott her verdient hätte. — Für den Glaubensbegriff bei Paulus ist das bedeutsam. Als der alleinige Grund der Rechtfertigung erscheint hiernach die Gnade Gottes und sie allein. Nicht der Glaube ist der Grund der Rechtfertigung (— nirgends findet sich bei Paulus die Phrase δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως, ja nicht einmal δικαιοῦσθαι κατὰ πίστιν, wie in Hebr. 11 —), sondern als ein Verzichtleisten auf alle eigene Ehre und als ein *Gott allein die Ehre geben* enthält er gerade im Gegenteil die bestimmteste Anerkennung der Wahrheit, daß in Sachen der Rechtfertigung und des Heils die Initiative allein auf Gottes Seite liege. Nicht als ob damit ein sittliches

Moment in den Glaubensbegriff gebracht würde (HOFMANN; vgl. auch ZAHN), wohl aber wird er dadurch mit dem unter allen Umständen aufrecht zu erhaltenden religiösen Grundsatz, daß kein Rühmen vor Gott stattfinden dürfe, in Einklang gebracht. Dieser religiöse Grundton klang aber auch schon in den Aussagen über die Rechtfertigung Abrahams in V. 3ff. (vgl. den Gegensatz in V. 2) deutlich an. Darum läßt sich nicht sagen, daß die Rechtfertigung Abrahams von Paulus hierdurch unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt werde (ZAHN); V. 22 weist vielmehr auf den Ausgangspunkt der gesamten Darstellung zurück, welche gerade durch diesen Abschluß dem großen leitenden Gesichtspunkt untergeordnet wird, den der Apostel in 3, 27 aus 3, 21—26 erhoben hatte.

So hat Paulus es meisterhaft verstanden, das Beispiel Abrahams, das bei seiner landläufigen Verwendung in der jüdischen Theologie dem Gang seiner Beweisführung über die Rechtfertigung auf Grund Glaubens allein ein Hindernis in den Weg zu legen schien, unter der Hand in das klassische Beispiel der Glaubensrechtfertigung umzuwandeln. Er hat sich die Aufgabe nicht leicht gemacht, geschweige denn, daß er die Rede von Abraham als dem Vater aller Gläubigen für etwas Selbstverständliches gehalten hätte. In langer und außerordentlich scharfsinniger Ausführung, in der rein gedankliche Deduktionen mit unmittelbarer Verwertung der geschichtlichen Berichte aus dem A. T. abwechseln, hat er sich erst das Recht erwerben zu müssen geglaubt, auch die Gläubigen als solche *σπέρμα Ἀβραάμ* nennen zu dürfen. Diese Bewertung des Glaubens und der Rechtfertigung Abrahams für die Gegenwart war schon während der Ausführungen selbst immer wieder zwischen den Zeilen zu lesen. Sie ist dem Apostel jedoch bedeutsam genug, um sie noch einmal eigens auszusprechen, offenbar in der Überzeugung, daß das Bewußtsein um die Gleichartigkeit des Glaubens Abrahams und des christlichen Glaubens geeignet sei, die Heilsgewißheit seiner heidenchristlichen römischen Leser zu stärken.

δ) Anwendung der Geschichte von der Glaubensrechtfertigung Abrahams auf die Gegenwart (4, 23—25).

V. 23. Die Geschichte Abrahams hat nun aber nach des Apostels Anschauung typische Bedeutung. Wir sollen durch ihre Darstellung im A. T. Aufschluß erhalten über die Rechtfertigung, die uns von Gott aus Gnaden zugedacht ist. V. 24. 25. In der Tat hat unser Glaube die Art des Glaubens Abrahams an sich: auch wir glauben an Gott, der Tote lebendig zu machen imstande ist, ja der diese Machtherlichkeit bereits durch Auferweckung Jesu von den Toten bewiesen hat. Dieser Glaube soll nach Gottes Willen der Grund unserer Rechtfertigung sein; und er kann es sein, weil wir in Jesu unseren durch Tod und Auferstehung hindurch erhöhten Herrn haben, der nur deshalb von Gott in den Tod dahingegeben wurde, weil unsere Übertretungen die Veranlassung dazu gaben, und der nur zu dem Zweck von Gott

aus dem Tode erweckt wurde, daß wir zum Glauben kämen und dadurch der Rechtfertigung teilhaftig würden.

V. 23. 24. Wir sehen hier wieder, daß der Apostel das A. T. verwendet, wie es dem jeweiligen Bedürfnis seiner Beweisführung entspricht. Nach 3, 19 spricht die Schrift zu den Juden; nach 1 Kor. 9, 10; 10, 6; Röm. 15, 4 nur zu den Christen. Hier ist eine Mittelstellung eingenommen: *nicht nur um seinetwillen, sondern auch uns, den Christusgläubigen, zuliebe*, wobei *διὰ* selbstverständlich in beiden Fällen eine etwas verschiedene Schattierung hat. — *μέλλει* ist zeitlos gesagt; nur vom Standpunkt des A. T. aus ist es zukünftig, für die Messiasgläubigen gegenwärtig. — *λογίζεσθαι* ist hier wie in V. 22 wahrscheinlich unpersönlich zu fassen, obwohl sich aus *πιστεύουσιν* auch ungezwungen ein *τὸ πιστεῦν* ergänzen lassen würde. Das Partizipium nennt keine Bedingung, sondern gibt eine appositionelle Beschreibung der *ἡμεῖς*: *für uns, die wir glauben usw.* — Zu *πιστεῦν ἐπὶ* vgl. V. 5. — Bei der Charakteristik des Glaubensgegenstandes springt die Parallele mit 17b in die Augen: was für Abraham die Verheißungen waren, sind für uns die gottgewirkten Heilstatsachen. Bedeutsam ist es nun aber, daß der Apostel als Objekt des göttlichen Machtbeweises nicht nur den geschichtlichen Jesus nennt, sondern ihn mit *τὸν κύριον ἡμῶν* näher charakterisiert. Erst dadurch gewinnen die geschichtlichen Tatsachen für uns religiösen Wert, und erst dadurch gewinnt unser christlicher Glaube seinen Inhalt. Denn die bloße Reflexion auf die Allmacht Gottes, der, wie er Christum von den Toten auferweckte, so auch die Macht hat, uns unseren Glauben zur Gerechtigkeit anzurechnen, würde zwei völlig heterogene Dinge miteinander vermischen: die Allmacht Gottes und seine barmherzige Gnade und Güte. Darum erhält die Aussage erst in V. 25 ihren befriedigenden Abschluß, weil erst hier die kausale Beziehung der Auferweckung unseres erhöhten Herrn zu unserem Glauben und dadurch zu unserer Rechtfertigung klargestellt wird.

V. 25. Der Nachdruck liegt hier nach der logischen Verbindung mit dem vorigen auf *ἡγέρθη*, so daß wir übersetzen können: *welcher, nachdem er um unserer Übertretungen willen in den Tod gegeben ist, auferweckt wurde usw.* Durch die zunächst überraschende Voranstellung der Tatsache des Todes Christi will der Apostel deutlich machen, daß Tod und Auferstehung Jesu nur im Verband miteinander zu denken sind, und daß ihnen nur in diesem Verband die Bedeutung zukommt, unseren Glauben und unsere Rechtfertigung zu begründen. Beides, Tod und Auferweckung, wird hier als Tat Gottes hingestellt; das ist

durch die Parallele mit der Geschichte Abrahams veranlaßt. Der gleichmäßige Aufbau der beiden Satzglieder hat einige Ausleger (GODET, LIPSIVS) zu der Ansicht bewogen, auch die beiden Bestimmungen mit *διὰ* müßten im Verhältnis zu den Verben gleichartig gedeutet werden: *weil wir sündig waren, ist Christus in den Tod gegeben, und weil wir gerechtfertigt waren infolge des Heilstodes Christi, ist er von den Toten auferweckt worden.* Als Zweck der Auferweckung Christi wird dann, ohne jeden Anhalt im Text, hinzuergänzt, *um uns der Errettung und des ewigen Lebens teilhaft zu machen.* Bei dieser Deutung geht die offenbar beabsichtigte Parallele mit dem Beispiel Abrahams in die Brüche. Denn bei Abraham ist die Erfahrung der Rechtfertigung nicht Voraussetzung, sondern beabsichtigte Folge seines Glaubens an die Kraft Gottes, der Tote zu erwecken vermag. Aber LIPSIVS hält uns vor, daß nach fester paulinischer Lehre unsere Rechtfertigung nicht durch die Auferstehung, sondern durch den Tod Christi bewirkt werde. Er kann sich dafür auf 3, 24f. und 5, 9 berufen, wo der Auferweckung Christi in der Tat keine Erwähnung geschieht und doch von unserer Rechtfertigung die Rede ist. Aber 3, 25 spricht auch deutlich von einem Zweiten, wodurch das *ἱλαστήριον* in Christi Blut erst wirksam werde; dieses Zweite, der Glaube, wird hinterher in V. 26 als Voraussetzung für die Betätigung der gerechtsprechenden Gerechtigkeit Gottes hingestellt. Und in 5, 9 muß nach Ausweis von 5, 1 die *πίστις* ebenfalls eingeschaltet werden. Von irgendwelcher ursächlicher Verbindung dieser *πίστις* mit der Heilstatsache des Todes Christi ist aber an beiden Stellen nicht die Rede. Wie kommt neben der objektiven Voraussetzung der Rechtfertigung, neben dem Tode Christi, diese subjektive Voraussetzung, der Glaube, zustande? Die Antwort darauf gibt unsere Aussage. Auch sie stellt zunächst fest, daß unser erhöhter Herr Jesus um unserer Sünde willen, d. h. weil diese vorhanden war und doch nicht vorhanden sein durfte, wenn uns der Zugang zur Herrlichkeit geöffnet werden sollte, in den Tod dahingegeben sei; aber er fügt hinzu, daß es der zweiten Heilstatsache, der Auferweckung Christi, bedurfte, damit die *δικαιώσεις* sich für uns verwirklichte. — *δικαιώσεις* ist Substantivum verbale; das Rechtfertigen selbst konnte für uns nicht eintreten ohne die Auferweckung Christi. Nun schließt aber 5, 1 unmittelbar folgernd an: *nachdem wir nun auf Grund Glaubens gerechtfertigt worden sind usw.* Was durch die Erweckung Christi werden sollte, ist durch den Glauben Wirklichkeit geworden. Daraus ergibt sich mit logischer Folgerichtigkeit: erst durch die Tatsache der Auferweckung Christi wird der Glaube in uns gewirkt, der bei uns als Voraussetzung für die Rechtfertigung vorhanden sein

mußte. Das ist psychologisch leicht verständlich zu machen. „Inhalt des Glaubens und Grund des Vertrauens zu dem Gott, der sich durch Christum geoffenbart hat, kann ein Gestorbener und im Tode Gebliebener nicht sein.“ (ZAHN). Nicht die Tatsache des Todes Christi für sich, sondern erst die Tatsache der Auferstehung als eine von Gott selbst gegebene urkundliche Bestätigung für die Heilsbedeutung des Todes Christi ist imstande, Glauben und Heilsvertrauen zu wecken. — Durch das zwiefache *διὰ* c. acc. ist also ein verschiedenartiges kausales Verhältnis ausgedrückt: an erster Stelle steht es vom ursächlichen Grund, an zweiter Stelle vom Zweckgrund (vgl. ZAHN).

Bedeutung der Auferstehungstatsache für Glaube und Rechtfertigung. Durch unseren Vers wird die selbständige Bedeutung der Auferstehungstatsache neben der Tatsache des Todes Christi im Zusammenhang der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung klargelegt. Mag der Tod Christi, auch als Heilstod den Menschen zu gut von Gott gewollt und herbeigeführt, eine unumstößliche geschichtliche Tatsache sein: aber psychologische Regungen und Bewegungen, wie die Entstehung des Glaubens, kann er doch nur dann wirken, wenn er von den Menschen nicht nur als geschichtliche Tatsache gekannt, sondern auch in seiner gottgewollten Heilsbedeutung erfaßt und anerkannt, empfunden und erlebt wird, so daß die Menschen davon innerlich ergriffen und überwältigt werden. Daher dürfen wir Christum nicht predigen als den Gekreuzigten, ohne zugleich auf seine Auferweckung hinzuweisen als auf ein geschichtliches Ereignis, durch das Gott eine Tatensprache geredet hat, die deutlicher als alles andere den Glauben an Christus von uns fordert, die aber auch mehr als alles andere imstande ist, diesen Glauben in uns zu wirken. Aus diesem Grunde hat Paulus der Auferstehungstatsache eine so große Bedeutung für die Entstehung und für den Bestand des christlichen Glaubens beigelegt (10, 9; 1 Kor. 15, 11. 14. 17; 2 Kor. 4, 13f.; vgl. Gal. 5, 5; Kol. 2, 12), und aus diesem Grunde spricht er, wo es sich um die persönlichen inneren Erfahrungen des Christen, um das neue, durch die Heilstatsachen herbeigeführte innere Verhältnis der Menschen zu Gott und um die christliche Heilsgewißheit handelt, mit Vorliebe nicht vom Tode Christi, sondern vom auferweckten und erhöhten Christus und von den Kraftwirkungen seines Geistes; und aus eben diesem Grunde hat er in der Aussage des V. 24 zu *Ἰησοῦν* hinzugefügt: *τὸν κύριον ἡμῶν*, eine Benennung, die hier nach 1, 4 zum erstenmal wieder erscheint. Unserem erhöhten Herrn verdanken wir es, daß die Segenskräfte seines Todes für uns flüssig gemacht werden und auf uns überströmen (5, 11. 21).

Kapitel 5.

4) Die in der Rechtfertigung begründete Heilsgewißheit der Christen und ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft (5, 1—11).

V. 1. Im Tone siegesgewisser Zuversicht schildert der Apostel die beseligenden Folgen der Glaubensrechtfertigung für die Christen. Unser Verhältnis zu Gott hat sich völlig neugestaltet: der alte, unselige Zustand des Mißtrauens und der Feindschaft wider Gott ist verschwunden, und ein seliges, fröhliches Gefühl des Friedens im Verkehr mit Gott hat seinen Einzug in unser Herz gehalten. V. 2. Das ist von unserem erhöhten Herrn Jesu Christo her geschehen. Denn ihm verdanken wir es ja auch, daß wir in den Gnadenstand der Glaubensrechtfertigung eintreten durften, in welchem wir jetzt stehen. Wir haben also ein Recht, auch seine beseligenden Folgen für uns auf ihn zurückzuführen; und die beseligendste unter ihnen ist doch die, daß wir jetzt der Hoffnung auf die dereinstige Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes uns rühmen dürfen, von der wir früher um unserer Sünde und Schuldbefleckung willen ausgeschlossen waren. V. 3. Damit ist für uns Christen aber zugleich eine völlig veränderte Stellung zur Welt und ihren Leiden gegeben: wir rühmen uns ihrer, weil sie uns Bürgschaft und Unterpfand unserer künftigen Verherrlichung sind. V. 4. Denn Trübsal — das wissen wir Christen aus hundertfältiger Erfahrung — ist nur imstande, Ausdauer zu wirken; Ausdauer im Leiden aber verleiht dem Christen ein Gefühl innerer Stetigkeit und Festigkeit; und daraus wiederum erwächst eine Stärkung der Hoffnung, die beim Christen solche dem Ungläubigen unerreichbare Stellung zum Leiden zu wirken vermag. V. 5. Und diese Hoffnung ist in der Tat nicht trügerisch; denn wir Christen besitzen schon gegenwärtig eine sieghafte, freudige Gewißheit der Erfüllung unserer Heilshoffnung in der inneren Gewißheit von der Liebe Gottes, die der uns durch die Taufe verliehene Gottesgeist in unser Herz eingesenkt und damit zu einem unveräußerlichen Besitzstand unseres christlichen Selbstbewußtseins und Lebens gemacht hat. Er lehrt uns die göttlichen Heilstaten in Christo als den Ausfluß einer über alle menschlichen Begriffe großen und unter menschlichen Verhältnissen schier unerhörten göttlichen Liebe verstehen. V. 6. Er führt uns zu Gemüt, daß wir die Bedeutung des Todes Christi als eines Beweises für die überschwengliche Größe der göttlichen Liebe nach den Verhältnissen bemessen müssen, unter denen er eintrat. Wir steckten, wie es unter den vorchristlichen Zeit-

umständen gar nicht anders sein konnte, im Elend und Siechtum der Sünde; das hatten wir uns durch eigene Verschuldung zugezogen: wir waren in frevelhafter Auflehnung gegen Gott begriffen und hatten nichts als göttlichen Zorn verdient. Für solche Leute ging Christus in den Tod. **V. 7.** Unter Menschen tritt nun aber schon der Fall kaum ein, daß einer zum Besten eines Gerechten in den Tod geht. „Kaum“ sagt der Apostel mit Vorsicht; denn für einen solchen wirklich guten Menschen möchte am Ende auch wohl unter Menschen noch jemand den Mut finden zu sterben. **V. 8.** Aber das reicht doch nicht heran an die Höhe der göttlichen Liebe, über deren Art und Größe wir durch die Tatsache belehrt werden, daß Christus für uns in den Tod ging, als noch die Schuld der Versündigung gegen Gott auf uns lastete. **V. 9.** Und nun zieht der Apostel den Schluß: Wenn es einerseits fraglos für Gott leichter ist, einem Gerechten Liebe zu beweisen, als einem, der sich in sündhaftem Handeln und frevelhafter Auflehnung wider ihn befindet, und wenn Gott anderseits uns bereits als Sündern Liebe bewies: nun, so dürfen wir, die wir jetzt auf Grund des Heilstodes Christi als Gerechte, von der Sünde und Schuld Freigesprochene vor ihm stehen, uns seiner Liebe noch viel gewisser getrösten und der freudigen Zuversicht sein, daß Christus als Träger und Vermittler dieser göttlichen Liebe uns dereinst von Zorn und Verderben erretten wird. **V. 10.** Oder was dasselbe ist, nur auf das Gebiet des inneren Lebens und der persönlichen Erfahrung der Christen bezogen: wenn wir, als wir noch in feindseliger Gesinnung und Haltung gegen Gott begriffen waren, durch Tilgung von Schuld und Schuldbewußtsein mit Gott innerlich ausgesöhnt worden sind: nun, so werden wir nach erfolgter Aussöhnung mit Gott dessen nur um so gewisser sein dürfen, daß unser dereinst, wenn wir errettet sein werden, ein seliges Leben in der Gemeinschaft Gottes wartet. **V. 11.** Ja, der Apostel darf zur Begründung dieser Gewißheit noch ein weiteres, hochbedeutsames Moment hinzufügen: wir Christen tragen nicht nur das beseligende Bewußtsein der Versöhnung mit Gott in uns, sondern wagen nunmehr uns vor aller Welt Gottes als unseres Gottes zu rühmen. Auch das ist Werk und Wirkung unseres erhöhten Herrn Jesu Christi, desselben Christus, von dem wir ohne alles eigene Verdienst das Gnadengeschenk der Aussöhnung mit Gott empfangen haben. Wie sollten wir, die wir uns laut und freudig zu Gott als unserem Gott bekennen, nicht die felsenfeste Gewißheit in uns tragen, daß dieser Gott uns seine Liebe nun auch dauernd erhalten werde, erhalten namentlich auch für die letzte, entscheidende Stunde, wo über unser endgültiges Geschick das Urteil gesprochen werden wird!

Durch eine Fülle neuer Begriffe wird 5, 1—11 als neuer Abschnitt gekennzeichnet. Seine Stellung und sein Zweck im weiteren Zusammenhange wird ihm dadurch angewiesen, daß V. 9. 10 deutlich an das Thema des Briefes (1, 16. 17) und sein Gegenstück (1, 18) erinnern, und daß V. 2 ebenso deutlich auf 3, 23 zurückgreift. Unser Abschnitt bringt die mit 3, 21 begonnene Erörterung zum Abschluß und erledigt damit die positive Hauptaussage des Briefthemas (1, 16. 17) durch Schilderung der beseligenden Folgen der Glaubensrechtfertigung. Aber des Apostels Gedanken weilen dabei nicht nur bei der künftigen Gestaltung der Dinge, sondern er hat augenscheinlich zugleich das Interesse zu betonen, daß und warum uns die zukünftige Erfüllung unserer Heilshoffnung schon gegenwärtig innerlich gewiß ist; kurz, von des Christen Heilsgewißheit will er sprechen. Der ganze Abschnitt ist von einem triumphierenden Ton sieghafter Freudigkeit und zuversichtlicher Gewißheit getragen.

V. 1. Deshalb müssen wir das *ἔχομεν* der ersten Aussage für eine geradezu unerträgliche Lesart erklären, obwohl das Zeugnis der Codd. außerordentlich günstig für sie lautet. Durch den Konjunktiv soll wahrscheinlich eine ursprünglich nicht beabsichtigte paränetische Wendung des Gedankens zum Ausdruck gebracht werden (vgl. Joh. 19, 7; 1 Kor. 15, 49; Röm. 14, 19; 1 Petr. 5, 12). Man nahm, wie die Auslegungen der Kirchenväter zeigen, *ἔχειν εἰρήνην* im Sinne von *φυλάσσειν εἰρήνην*, und dann lag die konjunktivische Form nahe. Aber jene Bedeutung kann die Wendung hier nicht haben. NESTLE liest zwar *ἔχομεν*, hat aber gelegentlich ausgesprochen, daß das nur eine Folge des der Textgestaltung der Ausgabe zugrunde liegenden Prinzips sei, das eine besondere Berücksichtigung TISCHENDORFS verlangte; wie SCRIVENER und WEISS halte er *ἔχομεν* für das einzig Richtige. — *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως* ist die subjektive Wendung des *ἡγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν* (4, 25). — *εἰρήνη* deuten wir von dem Herzensfrieden, welcher der in der Rechtfertigung vollzogenen Sündenvergebung und Tilgung der Schuld folgt, sobald diese Tatsache dem Gläubigen innerlich zum Bewußtsein kommt. Denn im folgenden ist von einer Änderung der inneren Stimmung und Haltung des Menschen Gott gegenüber die Rede, und nicht bloß von der Änderung des äußeren Verhältnisses, „des Kriegszustandes zwischen dem sündigen Menschen und dem gerechten Gott“ (JÜLICHER; vgl. auch ZAHN). *εἰρήνην ἔχειν πρὸς τὸν θεόν* ist sachlich gleichbedeutend mit *καταλλαγῆναι* (s. Ausl. von V. 10). Das neue Verhältnis zu Gott wird auf den erhöhten Herrn Jesus Christus zurückgeführt; denn wo innere persönliche Erlebnisse des Gläubigen in Frage kommen, da ist der erhöhte Herr und sein Geist (vgl. V. 5) am Werk.

V. 2. *τῇ πίστει* (von W-H. und NESTLE in Klammern gesetzt) ist mit BDFG It zu streichen. Der Wechsel von *ἔχομεν* und *ἐσχήκαμεν* und das *καί* (ja auch) machen deutlich, daß der Apostel eine gegen-

wärtige Tatsache mit einer vergangenen, die in die Gegenwart hinein fortwirkt, in genaueste Analogie stellen will. Der Apostel hatte in V. 1 das *ἐλοήνην ἔχομεν* einmal subjektiv begründet durch *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*, sodann rein objektiv durch *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν πτλ.* V. 2 erklärt nun, warum er das zweite für das erste einsetzen könne. Dem erhöhten Herrn verdanken wir *ja auch* das *δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως* oder, wie es nun heißt: *die Hinzuführung in diese Gnade, in der wir jetzt stehen.* *ἡ χάρις αὐτῇ* ist also inhaltlich aus den ersten Worten von V. 1 zu bestimmen. So wird durch V. 2 die kausale Beziehung zwischen Auferweckung Christi und unserer tatsächlichen Rechtfertigung noch einmal hergestellt, die schon der Schlußaussage des vorigen Kapitels zugrunde lag. — Statt *καυχώμεθα* lesen BC Orig. *καυχώμενοι*, das aber der Konformation nach V. 11 dringend verdächtig ist. *καυχώμεθα* steht dem *ἐλοήνην ἔχομεν* parallel. Es enthält einen dieser ersten Aussage völlig gleichwertigen, selbständigen Gedanken, der nicht durch Einbeziehung in einen der beiden Relativsätze zu einem untergeordneten Gedanken herabgedrückt werden darf, zumal da diese Einbeziehung in beiden Fällen zwei Tatsachen aneinander reihen würde, die zu der Hauptaussage *ἐλοήνην ἔχομεν* in einem ganz verschiedenen Verhältnis stehen. Paulus hat sein Lieblingswort *καυχᾶσθαι* auch hier gewählt, offensichtlich in ideellem Gegensatz zu 3, 27 und 4, 2. Der Christ darf sich Gott gegenüber nicht rühmen und hat dabei doch alle Ursache und volles Recht, sich zu rühmen. Der Gegenstand des Rühmens erinnert deutlich an 3, 23. 24. Dort hieß es: „Alle Menschen sind als Sünder von der Herrlichkeit Gottes ausgeschlossen und befinden sich in der Lage, sich geschenkwiese gerechtsprechen lassen zu müssen, wenn sich ihnen der Zugang zur Herrlichkeit Gottes öffnen soll.“ Bei den Gläubigen hat sich die notwendige Voraussetzung für die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes verwirklicht: sie sind gerechtfertigt, das ist nach 4, 6—8: sie stehen nicht mehr als Sünder vor Gott da; was sie von der Herrlichkeit Gottes trennte, ist aus dem Wege geräumt. — *δόξα τοῦ θεοῦ* ist nun aber an unserer Stelle sicher nicht: *Ehre, Anerkennung von Gott her* (ZAHN), sondern *die Herrlichkeit Gottes*. Denn *ἐλπὶς* bedeutet hier und in V. 4. 5 ohne Zweifel sachlich dasselbe. In V. 4. 5 erhält es seine inhaltliche Bestimmung aber bei der kettenartigen Verbindung der Sätze aus dem *σωθησόμεθα ἐκ τῆς ὀργῆς* bzw. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* in V. 9. 10, was doch nur eine Umschreibung der Tatsache unserer künftigen Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes ist. — Wer, wie Hofmann und Zahn, *ἔχομεν* liest, muß auch *καυχώμεθα* konjunktivisch fassen als Selbstermunterung. Das ist aber schon wegen des

parallelen *καυχόμενοι* in V. 11 bedenklich und wird auch durch die Fortführung der Rede in V. 3 erschwert.

V. 3. 4. Hier bedeutet die konjunktivische Fassung des Verbums vollends eine unerlaubte Abschwächung des großartigen Gedankens, den der Apostel durch die indikativische Aussage zum Ausdruck bringen will. Auch die Formel *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ* eignet sich weniger zur Aneinanderreihung von Ermahnungen als von positiven Aussagen; vgl. den Übergang von V. 10 zu V. 11. Eine unnötige Abschwächung bedeutet es ferner, wenn man *ἐν ταῖς θλίψεσιν* rein zeitlich auffaßt, anstatt es als Gegenstand des Rühmens selber zu nehmen. Warum will man denn den Apostel in diesem Punkt unter die Höhenlage der Gedanken eines Jakobusbriefes herabdrücken? Im übrigen scheint in diesem Paradoxon eine dem gesamten Urchristentum eigentümliche Anschauung vorzuliegen; und auch die Begründung, die der Apostel gibt, scheint Gemeingut der Urchristenheit gewesen zu sein. — *εἰδότες* spricht, da es sich hier um psychologische Vorgänge im Menschen handelt, vom erfahrungsmäßigen Wissen, nicht bloß von der theoretischen Erkenntnis. Gerade diese persönliche Erfahrung zeichnet die Christen vor den Ungläubigen aus, bei denen gemeinhin die umgekehrte Erfahrung vorliegt. — *δοκιμή* kommt nur bei Paulus vor und zwar 7 Mal; aus der Profangräzität vor Paulus ist es überhaupt nicht zu belegen. Es ist an allen Stellen metonymisch *das Resultat der Prüfung, Bewährtheit, Bewährung*. In diesem Zusammenhang erwarten wir freilich ein Wort, das ebenso wie *ὑπομονή* von einer inneren Haltung des Christen dem Leiden gegenüber spricht. JÜLICHER wird das Richtige treffen, wenn er das Wort mit *Festigkeit* übersetzt. Durch Ausdauer im Leiden kommt über den Christen ein Gefühl der Stetigkeit und Festigkeit; und das trägt wiederum zur Stärkung seiner Hoffnung bei, nämlich der Hoffnung auf die Herrlichkeit (V. 2). LIETZMANN ist also im Unrecht mit seiner Bemerkung, daß das Verhältnis von *δοκιμή* zur *ἐλπίς* unklar sei. Es läßt sich das eine, daß die Hoffnung die Quelle dieser Erfahrung ist, ebensogut sagen wie das andere, daß durch solche Erfahrung wiederum die Hoffnung belebt und gestärkt wird. — Von der unerschütterlichen Gewißheit der Christenhoffnung sprechen nun die folgenden Verse, und der Apostel stellt die zu beweisende These kurz und knapp voran.

V. 5. *ἡ ἐλπίς οὐ καταισχύνει*: Die Hoffnung beschämt nicht; denn ihre Erfüllung ist, wie es weiter heißt, durch die Liebe Gottes gewährleistet. Die Akzentuierung des Verbums als Fut. *καταισχυνεῖ* (HOFMANN) schwächt den glaubensfreudigen und siegesfrohen Gedanken unnötig ab. Hier wie in den ersten Versen spricht der

Apostel vielmehr im Präsens der sieghaften Gewißheit. ZAHN und KLOSTERMANN fassen den Artikel in ἡ ἐλπίς gleichsam generisch: alle Hoffnung mache ihrer Natur nach nicht verlegen und schüchtere nicht ein, sondern stimme freudig und kühn. 5a wäre dann Parenthese und 5b würde über 5a bis 3b hinweg auf das zweimalige *καυχώμεθα* (V. 2 und 3a) zurückgreifen. Aber 5b gibt sich vielmehr ganz ungezwungen als Begründung zu 5a, und ἡ ἐλπίς bezeichnet deshalb wie V. 2 ganz konkret die Hoffnung der Christen auf die göttliche Herrlichkeit. — Daß es sich hier überall um innere Vorgänge, um innere Erlebnisse und Gewißheiten handelt, zeigt auch der Begründungssatz. Er nennt als Grund die objektive Tatsache der Liebe Gottes; aber diese Tatsache ist durch heiligen Geist den Christen ins Herz ausgegossen, d. h. eine Tatsache ihres christlichen Bewußtseins geworden. — τοῦ θεοῦ ist gen. subj.: *die Liebe Gottes zu uns*. Nur dazu paßt das in ἐκκέχνται gebrauchte Bild. Zudem wäre unsere Liebe zu Gott ein sehr unsicherer und schwankender Grund für unsere Heilsgewißheit; und als Voraussetzung auf seiten des Menschen war bisher in der Tat immer nur die πίστις genannt. Ausschlaggebend sind endlich die parallelen Aussagen in V. 8 und 8, 39. — ἐν ταῖς καρδίαις verbinden wir — gut griechisch — unmittelbar mit dem Verbum. Die absolute Fassung (ZAHN) verträgt sich mit dem leitenden Obersatz in 5a, wenn man ihn richtig deutet, nicht. In ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν liegt der eigentliche Nerv des begründenden Gedankens. Das Perf. spricht von einer vergangenen Tatsache, deren Wirkungen in die Gegenwart hineinragen; erst das Part. aor. τοῦ δοθέντος ἡμῖν erinnert an die Tatsache der Taufe, in der die Christen den Geist empfangen. Und des Geistes erste und vornehmste Wirkung ist die Erfüllung der Herzen mit der fröhlichen Gewißheit der überwältigenden Liebe Gottes zu uns.

Hier zum erstenmal tritt in Parallele mit der Charakteristik Christi als unseres erhöhten Herrn (4, 25 und 5, 1) das πνεῦμα auf den Plan. Denn hier handelt es sich nicht mehr bloß um die objektive Begründung der neuen Gottesgerechtigkeit, die es lediglich mit dem Heilstod Christi zu tun hatte, sondern um Auswirkungen der neugeschaffenen Heilsordnung am Menschen und im Menschen, um Christenhoffnung und Heilsgewißheit, also um innere, psychologische Vorgänge, die sich in der Kraft des Geistes Gottes und Christi vollziehen.

Es folgt in V. 6—11 die Begründung von V. 5 in drei einander parallel laufenden Gliedern (V. 6; V. 7—9; V. 10. 11), die gleichmäßig mit begründendem γάρ beginnen.

V. 6. Ein Schmerzenskind der Kritik ist das doppelte εἶτι des gewöhnlich angenommenen Textes, für das bisher eine sprachlich be-

rechtigte und sachlich befriedigende Erklärung noch nicht gefunden ist. Denn das erste *ἔτι* mit *bereits* zu übersetzen, und *ἔτι κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἁσεβῶν* einem *ὑπὲρ ἔτι κατὰ καιρὸν ἁσεβῶν* gleichzusetzen (LIETZMANN), ist willkürlich. Unter diesen Umständen werden wir uns dankbar der Lesart in B erinnern, wo wir *εἴγε* statt *ἔτι γάρ* finden (W-H, WEISS, JÜLICHER u. a.) Nach Emendation sieht diese Lesart nicht aus; denn *εἴγε* ist eine selten gebrauchte Konjunktion (in den älteren paulinischen Briefen nur noch Gal. 3, 4); an unserer Stelle ist es besonders schwierig, weil der Nachsatz fehlt, V. 6 also sprachlich nur verständlich wird, wenn man ihn aufs engste mit V. 5 verbindet: *ist doch Christus zur Zeit, als wir noch, den Zeitumständen entsprechend, schwach waren, also für Gottlose, in den Tod gegangen.* Durch den gen. abs. werden die Umstände, unter denen der Tod Christi erfolgte, in einer Weise charakterisiert, daß daraus unmittelbar die alles Maß menschlicher Liebe überragende Liebe Gottes zu uns erkennbar wird. Er ist demnach als Zeitbestimmung, nicht als Grundangabe zu fassen; und *ἔτι κατὰ καιρὸν* (noch, den Zeitumständen entsprechend) schließt sich dann ungezwungen an. Will man den Tod Christi recht würdigen, so muß man den Zustand der Menschen zur Zeit, wo er eintrat, ins Auge fassen. — *ἀσθενῇ εἶναι* ist ein auffallend mildes Bild für die menschliche Sündhaftigkeit, soll aber im Sinne des Apostels keineswegs eine Entschuldigung enthalten. Um dieser Mißdeutung zu wehren, fügt er eigens *ὑπὲρ ἁσεβῶν* ein, das eben so schroff ist, wie jenes mild. Das Siechtum der Sünde jener Zeit war Folge frevelhafter Auflehnung wider Gott, also durchaus nicht unverschuldet. Bei der Wiederaufnahme des *ἀσθενῶν* in *ἁσεβῶν* hatte der Apostel aber zugleich das Interesse, die Sünde nicht bloß als Zuständlichkeit, sondern als frevelhafte Gesinnung und Haltung der Menschen gegen Gott zu charakterisieren.

Inwiefern nun aber die Aussage von 5b mit der Begründung, die sie in V. 6 gefunden hat, den Beweis für die Wahrheit des vorangestellten Leitsatzes *ἡ ἐλπίς οὐ κατασχώνει* liefert, führt der Apostel in zwei parallel laufenden Gedankenreihen (7—9; 10. 11) aus. V. 7—9 hat die Form eines regelrechten Syllogismus mit Obersatz (V. 7), Untersatz (V. 8) und Schlußsatz (V. 9), und mit *γάρ* wird der ganze Syllogismus, also nicht bloß V. 7, als Begründung eingeführt. Dabei nimmt V. 8, wie wir erwarten, den Gedanken von 5b und 6 wieder auf, und V. 9 kehrt dann folgerichtig zu dem zu beweisenden V. 5a zurück. —

V. 7. In dem allgemeinen Obersatz V. 7 ist scheinbar zweimal dasselbe gesagt, was auf JÜLICHER einen peinlichen, auf LIETZMANN gar

einen unerträglichen Eindruck macht. Ersterer möchte deshalb 7b, letzterer 7a streichen. Aber wenn JÜLICHER die Bemerkung macht, 7b sei vielleicht die Randbemerkung eines alten Lesers, der von der Opferfreudigkeit menschlicher Liebe höher dachte, als in V. 7a davon geredet wird: warum soll man dem Apostel selbst nicht zutrauen, daß er in der Befürchtung, sein Urteil in dem Wortlaut der ersten Verschäfte möchte dem Leser vielleicht zu schroff erscheinen, einen zweiten Satz angefügt haben könne, der nach einer einschränkenden Korrektur aussieht, ohne doch das sachliche Urteil wesentlich abzuändern. Denn das *μóλις* der ersten Aussage schließt bereits die Möglichkeit der zweiten ein, und das *γάρ*, mit dem der Apostel das zweite Urteil einführt, ist unter diesen Umständen wohl verständlich. Zu 7b mag übrigens die schöne, von DEISSMANN (*Licht v. Osten* S. 81) angeführte Parallele verglichen werden. — *ἀγαθοῦ* ist bei dieser Deutung nur der Abwechslung halber für *δικαίου* eingesetzt, und es ist überflüssig, durch überscharfe Definitionen einen Unterschied zwischen beiden und eine Steigerung von dem einen zum anderen hin festzustellen, wie ZAHN es tut. Der Artikel vor *ἀγαθοῦ* weist auf *δικαίου* zurück: *für einen solchen Guten*; vgl. 3, 25. 26. 30. Die neutrische Fassung des *τοῦ ἀγαθοῦ* ist abzulehnen; denn in den vorangehenden wie in den folgenden Aussagen wird ausschließlich auf die Charakteristik der Personen, welche für den Liebeserweis in Frage kommen, Gewicht gelegt; und gerade nach den mehr oder minder starken Motiven, die aus dem Wert oder Unwert der Personen fließen könnten, für die das Opfer gebracht wird, wird der verschiedene Stärkegrad der zu solchen Opfern notwendigen Liebe bemessen. In ebendiesem Sinne und zu ebendiesem Zwecke nimmt der logische Untersatz in V. 8 den Gedanken des V. 6 in Verbindung mit 5b noch einmal auf.

V. 8. Zur lexikalischen Bedeutung von *συνίσταειν* s. 3, 5. Durch die rhetorisch wirksame Stellung der Worte werden *συνίστησιν*, *ἐαυτοῦ* und *ὁ θεός* in gleichmäßiger Betonung herausgehoben. Das Fehlen von *ὁ θεός* in B ist wahrscheinlich bloßes Versehen. Ob es aber ursprünglich vor *εἰς ἡμᾶς* gestanden hat oder ihm gefolgt ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. In beiden Fällen bekommt *ὁ θεός* den Akzent, den man neben dem betonten *ἐαυτοῦ* erwartet. Die Betonung beider ergibt sich aus dem Gegensatz zu V. 7 von selbst. Bei *συνίστησιν* aber ist nicht nur die betonte Stellung, sondern auch das Tempus bemerkenswert, da in dem abhängigen *ὅτι*-Satze doch von dem geschichtlichen Faktum des Todes Christi die Rede ist, das der Vergangenheit angehört. Darin liegt einmal der Gedanke, daß die Hingabe Christi in den Tod dem stets gleichbleibenden gött-

lichen Liebeswesen und Liebeswillen entsprach, und sodann der Gedanke, daß durch die geschichtliche Tatsache des Todes Christi noch gegenwärtig und für alle Zeiten das Wesen der Liebe ins rechte Licht gerückt wird. — *ὅτι* fassen wir explikativ, nicht kausal; denn wir fragen nicht nach einem Erkenntnisgrund für die Tatsache der Liebe Gottes als solche, sondern nach der eigentümlichen Art seiner Liebeserweisung, durch die sie sich weit über alles erhebt, was unter Menschen an Liebe geübt wird.

V. 9. Die Bündigkeit des Schlußsatzes, der in der Sache zu V. 5a zurückkehrt, beruht auf dem Zwischengedanken, daß es doch leichter und natürlicher sei, für einen Guten und Gerechten einzutreten, als für einen Sünder. — *δικαιωθέντες* bildet also den Gegensatz zu *ἁμαρτωλῶν* und damit auch zu *ἁσεβῶν* und *ἁσθενῶν*. Nach 4, 6—8 ist *δικαιοῦσθαι* in der Tat sachlich gleichbedeutend mit Sündenvergebung (vgl. Exk. nach 4, 8). — *πολλῷ μᾶλλον* ist logisch zu verstehen: *noch viel gewisser, noch viel sicherer*. — Und nun schweift der Blick des Apostels, wie es nach dem zu beweisenden Obersatz in V. 5a zu erwarten war, in die Zukunft, in die Zeit der Vollendung, wo es sich entscheiden wird, ob unsere christliche Hoffnung auf die Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit in Erfüllung gehen soll. Voraussetzung dafür ist, daß wir dereinst nicht dem Verderben verfallen, sondern errettet vom Zorngericht Gottes teilnehmen an seinem Leben. Von der Erfüllung des negativen Teils dieser Voraussetzung spricht V. 9, von der des positiven Teils V. 10. — *ὀργή* ist auch hier ein rein eschatologischer Begriff: der Zorn Gottes, dessen Offenbarung und Vollzug für den Endgerichtstag bevorsteht; von ihm werden wir *δι' αὐτοῦ*, d. i. (nach V. 8b, V. 1 und V. 11 und namentlich wegen des unmittelbar vorangehenden *αὐτοῦ*) *durch den erhöhten Christus* errettet werden, während das *δικαιοῦσθαι* nach durchgängiger paulinischer Anschauung auf Gott selbst zurückzuführen ist. — ZAHN bezieht in V. 8 *εἰς ἡμᾶς* zum Verbum, bevorzugt sodann, nach sehr zweifelhaften und minderwertigen Zeugnissen, die Lesart: *ὅτι, εἰ ἔτι κτλ.* und faßt V. 9 als „Apodosis“ (Nachsatz) dazu auf. Aber *οὖν*, das allerdings unter Umständen in konfirmativer Bedeutung zur Einführung des Nachsatzes verwendet wird, kann hier schwerlich so gebraucht sein, da das *ὅτι* des Nachsatzes bereits voraufgegangen ist; und die Anwendung des V. 7 in der Form, wie wir sie seinem Wortlaut nach erwarten müssen, geht dabei verloren. In dem vom Apostel doch augenscheinlich beabsichtigten Syllogismus erwarten wir nach V. 7 einen selbständigen Untersatz, der den Gedanken von 5b. 6 wieder aufnimmt, um die Rückkehr zum demonstrandum (5a) in V. 9 zu ermöglichen.

V. 10. Dieser Vers läuft inhaltlich dem V. 9 wesentlich parallel. Die Hauptaussage lautet hier wie dort *σωθησόμεθα*. Und doch wird V. 10 als Begründung von V. 9 eingeführt. Da nun nicht idem per idem bewiesen werden kann, so müssen die allein von V. 9 abweichenden Ausdrücke *καταλλαγέντες* und *ἐν τῇ ζωῇ* anders orientiert sein als die entsprechenden Ausdrücke in V. 9, und diese andere Orientierung muß nach des Apostels Meinung geeignet sein, den Lesern die Bündigkeit des Schlusses für ihre Person überzeugender zu machen. Nun ruht aber die Sicherheit des Nachsatzes auf der Gewißheit der im Vordersatz ausgesprochenen Tatsache. Diese muß demnach von etwas reden, was den Christen unmittelbar gewiß ist. Unmittelbar gewiß aber ist nur das, was in die persönliche Erfahrung fällt. Kurz, das *καταλλαγήναι* muß einen Vorgang benennen, dessen die Christen innerlich, erfahrungsmäßig gewiß geworden sind. Ein genauerer Vergleich der in beiden Versen gebrauchten Ausdrücke führt zu demselben Ergebnis. *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς* ist eine wesentlich negative Aussage; dasselbe gilt von *δικαιοῦσθαι*: es ist die Wegräumung des Hindernisses, das den Zugang zur Herrlichkeit Gottes verwehrt (vgl. 3, 23. 24 und Exkurs zu 4, 4—8). Beide Ausdrücke sind Bezeichnungen für objektive, von Gott aus gewirkte Tatsachen, die als Ergebnis eines richterlichen Urteils eintreten. Die Betrachtung ist dabei zunächst rein theozentrisch: von Gott aus beurteilt, bestehen diese Tatsachen zu Recht; auf die persönliche Erfahrung des einzelnen gläubigen Individuums ist dabei zunächst überhaupt noch nicht reflektiert. Dagegen *ζωή*, ein Begriff von durchaus positivem Gehalt, die positive Ergänzung der *σωτηρία*, redet nicht bloß von der Abwehr eines Übels infolge göttlichen Urteils, sondern von einem inhaltreichen neuen Besitzstand, zu dem die vom Zorn Erretteten infolge der Errettung gelangen werden, und der für sie vollkommene Befriedigung und Beseligung in der Gemeinschaft des Lebens Gottes und in der Teilnahme an seiner Herrlichkeit bedeutet. In gleichem Verhältnis werden *δικαιωθῆναι* und *καταλλαγήναι* zueinander stehen. Letzteres wird ebenfalls einen positiven inneren Besitzstand der Christen bezeichnen, der als unmittelbare Folge der Rechtfertigung eingetreten ist; es wird also inhaltlich etwa identisch sein mit dem *εἰρήνην ἔχειν πρὸς τὸν θεόν* in V. 1. Anderseits tritt es nach der logischen Gedankenverbindung in unseren Versen in eine Linie mit V. 8 und mit V. 5b. 6 und wird demnach als die erste und vornehmste Auswirkung des Geistes anzusprechen sein, der uns in der Taufe gegeben ward. Von der durch göttliches Urteil objektiv zu Recht bestehenden Tatsache unserer Gerechtsprechung und unseres neuen Kindschafts-

verhältnisses zu Gott gibt erst der Geist Gottes unserem Geist Zeugnis; durch heiligen Geist werden wir dessen innerlich gewiß (vgl. 8, 16). Und auch nach Gal. 4, 6 ist dies die Reihenfolge der gottgewirkten Tatsachen: wir wurden durch Gottes Richterspruch gerechtfertigte Söhne Gottes; daraufhin sandte uns Gott den Geist seines Sohnes, damit wir im Bewußtsein unserer Rechtfertigung und Gotteskindschaft zu rufen vermöchten: „Abba, Vater!“ — Diese Deutung des V. 10 und des *καταλλαγέντες* insonderheit entspricht aber auch allein dem Sinn und Geist unseres ganzen Abschnittes. Von psychologischen Vorgängen und religiösen Bewegungen im Innern des Menschen, von persönlicher Erfahrung und persönlicher Heilsgewißheit hatte der Apostel immerwährend geredet, und darin muß seine Rede auch im Blick auf die künftige Erfüllung unserer Heilshoffnung gipfeln. Und — das ist nun die Hauptsache — diese Deutung allein ist auch lexikalisch begründet und wird durch das danebenstehende *ἐχθροί* geradezu gefordert. Die wenigen Stellen, in denen Paulus von *καταλλάσσειν* und *καταλλαγή* redet, ermöglichen uns die Aufstellung folgender Sätze: Subjekt des *καταλλάσσειν* ist überall Gott, Objekt sind die Menschen. Ein wirkliches Ausgesöhntsein wird aber nirgends von den Menschen überhaupt, sondern nur von den Christen ausgesagt. Denn 2 Kor. 5, 19 spricht nicht von der verwirklichten Versöhnung, sondern in Conj. periphr. von dem Versöhnungswillen Gottes, der sich allerdings auf die ganze sündige Menschheit bezieht. *ἐχθρός* kann an sich entweder aktivisch und transitivisch gedeutet werden: *feindselig gegen jemand in Gesinnung und Haltung*, oder passivisch: *verfeindet, verhaßt*. Aber schon im Profangriechischen sind *ἐχθρός* ebenso wie *φίλος* viel entschiedener, als unser *Freund* und *Feind*, aktivische und transitivische Begriffe und drücken nicht ohne weiteres ein wechselseitiges Verhältnis aus, wenn auch unter menschlichen Verhältnissen der, dem ein anderer feindlich gegenübertritt, dieser Feindschaft in der Regel mit ähnlicher Gesinnung und Behandlung begegnen wird (vgl. ZAHN). Im Verkehr des Menschen mit Gott und Gottes mit den Menschen ist das aber völlig ausgeschlossen, da Gottes Gesinnung gegen die Menschen auch schon, als sie noch *ἀσθενείς, ἁσέβεις, ἁμαρτωλοί* waren, *ἀγάπη* war und nichts als *ἀγάπη*. Von feindseliger Gesinnung und Haltung kann also nur auf seiten der Menschen Gott gegenüber die Rede sein. Und so wird *ἐχθρός* denn auch geradezu durch den Dativ der näheren Bestimmung in der parallelen Stelle Kol. 1, 21 als *ἐχθρός τῇ διανοίᾳ* charakterisiert. In unserem Zusammenhange aber wird diese Deutung nahegelegt, ja gefordert durch die unbestreitbare Parallele des *ἐχθρός*

mit ἀσθενής, ἀσεβής und ἁμαρτωλός, die allesamt aktivisch zu deuten sind. Grund der feindseligen Stimmung und Haltung der Menschen gegen Gott ist die Sünde; sie ist ἐχθρα εἰς θεόν (8, 7). Versündigung gegen jemand schlägt naturgemäß zu feindseliger Gesinnung und Haltung gegen ihn um: Humanum est odisse, quem laeseris.

Nach alledem sind wir berechtigt und verpflichtet, καταλλάσσειν zu deuten als „Umänderung der durch die Sünde hervorgerufenen mißtrauischen und feindseligen Gesinnung und Haltung der Menschen gegen Gott in eine Gesinnung und Haltung kindlichen Vertrauens und kindlicher Liebe zu Gott, wie sie dem durch die Rechtfertigung gewirkten neuen Kindschaftsverhältnis entspringt und entspricht“.

ZAHN sträubt sich, was nach seinen Ausführungen über ἐχθρός überraschend ist, gegen diese Deutung. Gemeint sei vielmehr ein von Gott aufgerichteter objektiver Friedensbund mit der noch gegen ihn feindseligen, noch erst durch das Evangelium zum Eintritt in diesen Friedensbund, also zur Annahme der Versöhnung einzuladenden Menschheit. Veranlassung zu dieser Deutung gibt ihm vor allem die ursächliche Verbindung des Verbuns mit dem Heilstode Christi, der doch ein Ereignis der Vergangenheit sei, und der doch anderseits offenbar mit dem καταλλαγῆναι in dieselbe Zeit versetzt werden müsse. Aber durch die kausale Verbindung wird die Gleichzeitigkeit keineswegs gefordert. Nur das ist damit gesagt, daß auch die Versöhnung letztlich auf den Tod Christi, diesen überwältigenden Liebesbeweis Gottes gegen uns, zurückgeht, und daß in derselben Liebe Gottes, die Jesum in den Tod dahingab, auch unsere Versöhnung fest gegründet ist. Nachdem V. 5b und 8 vorangegangen sind, kommt nicht mehr die bloße geschichtliche Tatsache des Todes Christi in Frage, sondern die durch den Geist in uns gewirkte innere Gewißheit von dieser Tatsache und ihrer Bedeutung. Der Gedanke von V. 5b wirkt ganz von selbst in diesen, logisch eng damit verbundenen, folgenden Sätzen weiter fort. ZAHNS Deutung wird aber vollends unmöglich gemacht durch die Wiederaufnahme des κατηλλάγημεν in καταλλαγέντες. Er gesteht selbst zu, daß in diesem Partizip das Moment der subjektiven Aneignung jener objektiv beschafften καταλλαγῆ besonders betont sei; aber neben diesem besonders herauszuhebenden subjektiven Moment sei doch auch jenes objektive immer noch darin enthalten. Indessen dieses Nebeneinander verbietet sich meines Erachtens wiederum durch das καταλλαγῆν ἐλάβομεν in V. 11, durch das nach Absicht des Apostels jedenfalls das Partiz. καταλλαγέντες nach Inhalt und Umfang genau wieder aufgenommen werden soll.

Wir haben deshalb keinen Anlaß, von unserer Deutung abzugehen, wonach das *καταλλαγήναι* in psychologischen Vorgängen im Innern des Menschen sich abspielt: Vorgängen, die freilich, da die vorausgesetzte feindselige Gesinnung gegen Gott in der Sünde begründet war, nur durch vorausgegangene Vergebung der Sünde und Tilgung der Schuld bewirkt gedacht werden können, die ihre Entstehung also keineswegs einem bloßen Willensakt des Menschen verdanken, sondern der sündenvergebenden Gnade; wie es denn in V. 11 auch geradezu heißt: *τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*: *wir haben die Versöhnung gnadenweise, geschenktweise in Empfang genommen.*

Der Beweisgang selbst verläuft in genauer Parallele mit dem Beweisgang in V. 8 und 9, und *πολλῷ μᾶλλον* heißt auch hier: *um so viel eher und sicherer.* Unsere Auffassung des V. 10 findet weiterhin in den Worten des V. 11 eine erfreuliche Unterstützung und Bestätigung.

V. 11. Die ersten Worte dieses Verses sind zu ergänzen: *οὐ μόνον δὲ καταλλαγόντες, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι.* Es soll hier also nicht etwa gesagt sein, was nun noch weiter infolge dieser beseligenden Heilstatsachen eintritt, sondern neben *δικαιωθέντες* und *καταλλαγόντες* bringt *καυχώμενοι* ein weiteres Moment bei, das noch schlagender als jene beiden die Gewißheit des *σωθησόμεθα κτλ.* und damit die Gewißheit des Hauptgedankens aus V. 5a dartut. Und zwar ist das Partizipium zweifellos als Steigerung im Verhältniß zu *καταλλαγόντες* gedacht. Ist es aber so, dann werden wir auch rückwärtsblickend zu dem Schlusse berechtigt sein, daß dem *καταλλαγήναι* ebenso das Moment innerer Glückseligkeit und Freudigkeit anhaftet, wie dem *καυχώμενοι*: jenes das durch den Geist in das Herz der Christen eingesenkte Gefühl des neuen, glückseligen Verhältnisses zu Gott; dieses die daraus hervorquellende, laute und dankbare Kundgebung der Freude über den neuen, glückseligen Lebensstand. Der Fortgang der Rede von V. 10 zu V. 11 entspricht formell und sachlich genau dem Fortgang der Rede von V. 1. 2 zu V. 3. *καυχώμενοι* hat seine genaue Parallele in *καυχώμεθα* und, so dürfen wir schließen, *καταλλαγόντες* hat ebenso seine sachliche Parallele in *εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.* Die Schlußfolgerung, die in unserem Verse nicht erst gezogen wird, ist der Sache nach aus dem Nachsatz des V. 10 zu entnehmen (vgl. die Umschreibung). Nach unseren früheren Darlegungen zu 4, 24. 25; 5, 1; 5. 10 überrascht es uns nicht, daß der Apostel auch dieses *καυχᾶσθαι* durch den erhöhten Herrn Jesus Christus vermittelt denkt (*Χριστοῦ* nach *Ἰησοῦ* fehlt in B und verdankt seinen Ursprung möglicherweise der Angleichung an die Formel in V. 1); er

hätte auch sagen können, wie in 5b: *durch den Geist des erhöhten Christus*. Die gleiche Beobachtung haben wir ja bereits in bezug auf das *καταλλαγήναι* gemacht. Und daß wir damit im Recht waren, beweist der angeschlossene Relativsatz: *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*. Der Satz hat begründenden Sinn, wie der analog gebildete Satz V. 2 im Verhältnis zu V. 1. Der Apostel will sagen: Das *καυχᾶσθαι* darf auf die Vermittlung des erhöhten Herrn zurückgeführt werden, weil ja auch das Geschenk der *καταλλαγῇ* durch ihn vermittelt worden ist. Die enge Beziehung zwischen *καταλλαγήναι* und *καυχᾶσθαι* wird hierdurch wiederholt deutlich gemacht. Die Wendung *τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν* spricht nun aber entscheidend gegen die Anschauung RITSCHLS, daß die Versöhnung einen wissentlichen und willentlichen Verzicht des Menschen auf die Feindschaft wider Gott bedeute. Das wäre eine völlige Aufhebung des von Paulus immer wieder mit kräftiger Deutlichkeit betonten religiösen Grundsatzes von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu unserem Heil. Die *καταλλαγῇ*, wie Paulus sie sich denkt, hat, obwohl sie ein Vorgang im Innern des Menschen ist, doch mit menschlichem Tun absolut nichts zu schaffen. Der Mensch hat seinerseits weiter nichts zu tun, als sie geschenkweise hinzunehmen, d. h. nichts weiter, als Gottes Geist an seinem Herzen wirken zu lassen.

Darum also läßt die christliche Heilshoffnung nicht zuschanden werden, weil sie sich auf diese zu innerer Gewißheit gewordene persönliche Lebenserfahrung der Christen gründet, und weil sie andererseits durch keine Lebenserfahrung irgendwelcher Art getrübt und erschüttert werden kann. Denn die Christen rühmen sich Gottes als ihres Gottes; sie sind über die Leiden dieser Welt weit hinausgehoben, ja auch ihrer rühmen sie sich, da sie die Gewißheit in ihrem Herzen tragen, daß auch die Leiden für den gerechtfertigten Christen nur ein Glied in der Kette der persönlichen Erfahrungen sind, die in der Teilnahme an der Herrlichkeit in der künftigen Vollendung ihren seligen Abschluß finden sollen.

Epilog zum ersten Hauptteil.

Die neue Heilsordnung als Erfüllung der uralten Hoffnung auf den Messias als den zweiten Adam, den Anfänger einer neuen Menschheit (5, 12—19).

a) Grundlegender Vergleich zwischen Adam und Christus bezüglich der von ihnen ausgegangenen Wirkungen (5, 12—14).

V. 12. Im Blick auf die positive Darlegung der neuen im Tode Christi begründeten und durch den erhöhten Christus in ihren Segnungen uns zugänglich gemachten Heilsordnung fühlt der Apostel sich berechtigt, Adam und Christus rücksichtlich der gewaltigen Wirkungen, die von ihnen ausgegangen sind, in Parallele zu stellen: durch den einen Adam ist die Sünde als Macht in die Menschenwelt eingetreten, und in engster ursächlicher Verbindung mit der Sündenmacht zugleich die Herrschermacht des Todes, so daß hinfort, wo Sünde herrschte, Tod die unausbleibliche Folge war. Und diese letzten Endes auf Adam zurückzuführende Verkettung von Sünde und Tod hat dann, weil alle Menschen der Folgezeit ohne Ausnahme tatsächlich sündigten, die unheilvolle Wirkung gehabt, daß sie alle ohne Ausnahme auch dem Tode verfielen. Das spricht der Apostel also zunächst als Behauptung aus, daß der Tod aller auf Adam folgenden Geschlechter aus der Versündigung Adams und ihren Folgen herzuleiten sei. Aber er bleibt uns auch den Beweis dafür nicht schuldig. V. 13. 14. Schon in der Zeit vor dem Eintritt des mosaischen Gesetzes, das für die Sünde den Tod als Strafe bestimmte, war Sünde in der Welt und war Tod in der Welt: schon in dieser Zeit also ist die Sünde den Menschen als todeswürdig in Anrechnung gebracht worden. Nun ist es aber ein allgemeingültiger, zu allen Zeiten und unter allen Umständen zu Recht bestehender Satz, daß Sünde als todeswürdig nicht in Anrechnung gebracht werden kann, wenn kein Gesetz vorhanden ist. Ein solches Gesetz muß also auch in der Zwischenzeit in Kraft gewesen sein. Ein solches Gesetz hat einst bei Adam vorgelegen, und ein solches Gesetz liegt dann für die spätere Zeit in dem mosaischen Gesetz vor. Das mosaische Gesetz kann nun aber jedenfalls nicht für die Zeit zwischen Adam und Moses in Rechnung gestellt werden. Darum ist der Schluß unausweichlich, daß in dieser Zeit die göttliche Bestimmung mit dem Charakter einer gesetzlichen Ordnung fortwirkende Kraft hatte, nach

welcher einst dem Adam seine Sünde als todeswürdig angerechnet wurde, so daß auch zwischen Adam und Moses der Tod herrschen konnte und zwar auch über solche, welche nicht wie Adam ein ihnen speziell gegebenes Gesetz übertreten hatten, und für welche nicht speziell in einem Gesetz Tod als Strafe für ihre Übertretungen festgestellt war. So ist die Persönlichkeit Adams mit den weitgreifenden, die ganze Menschheit der Folgezeit umfassenden, unseligen Folgen seines Auftretens eine Weissagung auf Christum, den künftigen zweiten Adam, dem eine neue Menschheit Gerechtsprechung und Leben verdankt.

Die weit ausschauende geschichtstypische Parallelisierung zwischen Adam und Christus tritt überraschend ein. Der Vergleichungspunkt wird durch die immerwährend wiederkehrende Bezeichnung Adams als des einen, einzelnen Menschen, dessen Verhalten für das Geschick der vielen bzw. aller Menschen in der Folgezeit bestimmend geworden sei, klargestellt: Adam und Christus werden hinsichtlich der gewaltigen, die ganze Menschheit umfassenden Wirkungen, die von ihnen ausgegangen sind, miteinander verglichen. Auch der Zweck des Abschnitts ist klar: Mit dem „begeisterten Lobhymnus auf Christus“ (JÜLICHER) will der Apostel augenscheinlich einen neuen Beweis für das unbedingte Recht und für die unausbleibliche, umfassende Kraftwirkung der neuen Heilsordnung und damit zugleich einen neuen Beweis für die Sicherheit der christlichen Heilserwartung geben, zur Stärkung der Heilsgewißheit seiner Leser. Das wird von den meisten Auslegern richtig erkannt. Aber das eigentliche Problem liegt nun in der Frage, was diesen Ausführungen solche Beweiskraft gebe. Die Ausleger, die sich auf die Beantwortung dieser Frage überhaupt einlassen, suchen ihre Lösung übereinstimmend in der Annahme, daß in diesen Sätzen eine dem Apostel gleichsam dogmatisch feststehende Grundüberzeugung von den gottgewollten und daher unbedingt anzuerkennenden Gesetzen zum Ausdruck komme, die für den Verlauf der Welt- und Menschheitsgeschichte bestimmend seien. WEISS nennt es „göttliche Ordnung“; LIPSIVS: „die allgemeine Norm des geschichtlichen Verlaufs“; LIETZMANN: „eine geschichtliche Gesetzmäßigkeit“; ähnlich JÜLICHER u. a. Gegen diese Auskunft läßt sich grundsätzlich nichts einwenden, da der Apostel ähnliche geschichtsphilosophische Gedanken auch sonst verwertet; vgl. 1 Kor. 15, 21ff., 45ff. Ein Blick besonders auf die letztgenannte Stelle belehrt uns, daß dem Apostel der Satz von Christus als dem zweiten Adam geläufig gewesen ist. Woher er ihn entnommen, wissen wir nicht. Die Lehre vom *πρώτος* und *δευτερος ἄνθρωπος* ist im Anschluß an die doppelte Erzählung von der Schöpfung des Menschen in Gen. 1. 2 auch von Philo ausgebaut, aber im Sinn und Geist der platonischen Ideenlehre; die Verbindung mit dem Messiasgedanken hat er nicht vollzogen. Aber damit ist nicht gesagt, daß diese Verbindung der jüdischen Theologie auch sonst fremd gewesen sei. Ein Werk des Paulus ist sie schwerlich. Denn wenn er die hier vorliegende Gedankenreihe als ein bündiges Beweismittel wertet, so erwarten wir, daß das Beweisende ein Bekanntes und Anerkanntes ist; sonst würde der ganze Beweisgang nicht über eine subjektive Meinungsäußerung hinausführen. Wirklich erklären läßt sich unser Abschnitt in der Tat nur, wenn wir annehmen dürfen, daß der in der späteren rabbinischen Literatur ausgesprochene Satz: *Adamus postremus erit Messias* bereits zur Zeit des Apostels zum Bestande der jüdischen Dogmatik gehört habe. Das wird durch die Art, wie der Satz

ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος am Schluß von V. 14 ohne jeden Beweis als einfache Behauptung eingeführt wird, geradezu gefordert. Der überraschend eintretende Vergleich zwischen Adam und Christus wäre dann ebenso verständlich, wie das plötzliche Auftreten des Abrahambeispiels in Kap. 4.

V. 12. Bei dem Charakter unseres Abschnittes werden wir für *διὰ τοῦτο* eine möglichst weite Beziehung anzunehmen haben. Wahrscheinlich will der Apostel damit die ganze Gedankenfolge von 3, 21 ab zusammenfassen, allerdings mit besonderer Berücksichtigung der beseligenden Folgen der neuen Rechtfertigungsordnung, wie er sie in V. 1—11 dargestellt hatte: weil so Großartiges von der neuen Heilsordnung und ihren Wirkungen ausgesagt werden kann, findet zwischen Christus und Adam in bezug auf die von ihnen ausgehenden Wirkungen eine solche Parallele statt, daß man Christus den zweiten Adam, den Anfänger einer neuen Menschheit, nennen darf. Zu *διὰ τοῦτο* fehlt der Nachsatz; über der Parenthese 13f. verfällt der Apostel in ein Anakoluth. Was als Nachsatz zu ergänzen ist, können wir aus den Schlußworten des V. 14 entnehmen und noch genauer aus V. 18, 19, wo die nach V. 14 zunächst unterbrochene Parallelisierung wieder aufgenommen und durchgeführt wird. ZAHN findet den Gedanken, auf den Paulus mit diesem *διὰ τοῦτο* von Anfang an hinauswollte, erst in V. 21, wobei V. 12—19 gleichsam ein einziger großer Vordersatz wäre. Dem V. 21 gibt er ermahnenen Sinn, spielt seine Aussage, wie er es schon mit 5, 1 getan hatte, auf das sittliche Gebiet über und kann dann 5, 12—21 als Einleitung zum folgenden Hauptteil (bis 8, 39) verwerten, dem er die Überschrift gibt: „Die königliche Herrschaft der Gnade Gottes in Christo.“ Diese Verbindung mit dem folgenden Teil des Briefes halte ich für falsch, weil die Begriffe, mit denen unser Abschnitt operiert, sich durchaus im Rahmen der Gedanken des ersten Abschnittes halten. Auf die Frage nach der Gestaltung des christlichen Lebens geht der Apostel sichtlich erst mit der Einführung des gegen seine Gnadenlehre erhobenen Einwandes über, der 6, 1 formuliert wird. — LIETZMANN verzichtet wie bei *διό* 2, 1 überhaupt auf eine Erklärung des *διὰ τοῦτο*. Es sei lediglich Übergangspartikel, die in ungeschriebenen Zwischengedanken des Paulus ihre Begründung haben möge, aber aus dem Wortlaut keine Erklärung finde.

V. 12 besteht aus vier gleichartigen kleinen Sätzchen: 1. Durch einen Menschen ist die Sündenmacht in die Menschenwelt eingedrungen; 2. durch einen Menschen ist in Verbindung mit der Sündenmacht zugleich der Tod als Herrscher in die Menschenwelt eingedrungen; 3. zu allen einzelnen Menschen ohne Ausnahme ist der Tod hindurch-

gedrungen; 4. alle Menschen ohne Ausnahme haben tatsächlich gesündigt. — Der Aufbau des Satzgefüges läßt ohne weiteres erkennen, daß der erste und der zweite, sowie der dritte und der vierte Satz je zu einem Satzpaar zusammengehören, und daß der erste zum zweiten, der vierte zum dritten, und endlich das erste Satzpaar zum zweiten Satzpaar im Verhältnis von Ursache und Wirkung steht. Den Höhepunkt bildet der dritte Satz, der in erster Linie durch den vierten und sodann mit diesem zusammen durch das erste Satzpaar begründet ist. Der Apostel will also auf eine Aussage über die Allgemeinheit des Todesgeschickes hinaus. Das kommt schon in den beiden ersten Sätzen insofern zur Geltung, als der Apostel das Prädikat der ersten Aussage in der zweiten fortwirken läßt, und so alles auf die Aussage des zweiten Satzes über den *θάνατος* hindrängt. Aus demselben Grunde stellt er im zweiten Satzpaar die Anwendung der Aussage über den *θάνατος* auf *πάντες ἄνθρωποι* in chiasmischer Satzfolge voran, um dann mit der Anwendung der ersten Aussage abzuschließen. — Es empfiehlt sich, den Inhalt der beiden Satzpaare zunächst getrennt von einander festzustellen und danach das durch *καὶ οὕτως* hergestellte kausale Verhältnis ins Auge zu fassen.

Daß mit *εἰς ἄνθρωπος* Adam gemeint ist, zeigt das folgende. Der Apostel nennt Adam, nicht Eva, obwohl ihm nach 2 Kor. 11, 3 (vgl. 1 Tim. 2, 13) die in der Genesis berichtete Tatsache, daß Eva zuerst gesündigt habe (vgl. Sir. 25, 24), bekannt ist. Schon daraus geht hervor, daß der erste Satz nicht bloß den trivalen Gedanken enthalten soll, Adam habe als erster gesündigt. Das verbietet sich aber auch schon durch den Wortlaut; denn *ἡ ἁμαρτία* im Sing. ist bei Paulus nicht die einzelne Tatsünde, sondern die objektive Macht des Bösen, gleichsam personifiziert gedacht als *Herrscherin Sünde* (vgl. V. 21; 6, 12 ff.), und *κόσμος* ist *die Gesamtheit der Menschen als organische Einheit gefaßt: die Menschenwelt*. Diese Bedeutung wird hier durch den Gegensatz zu *εἰς ἄνθρωπος* und durch die Parallele mit *πάντες ἄνθρωποι* festgelegt. Der Sinn des Satzes ist also, daß durch Adam die Sünde als bestimmende und herrschende Macht in die Menschenwelt hineingekommen ist. Daß es durch die Versündigung Adams geschehen sei, wird dabei vorausgesetzt. Fraglich ist, ob durch *ἀνθρώπου* die menschliche Qualität Adams wenigstens nebenher betont werden soll. Die Charakteristik Christi als *εἰς ἄνθρωπος Ἰησ. Χρ.* in V. 15 und der Wortlaut von 1 Kor. 15, 21 legte nahe. — Unser Satz enthält eine Behauptung, aber keine Erklärung der Erbsünde (dochs. Exk. nach V. 14). In dem zweiten Satze wirkt *οὐκ ἐνὸς ἀνθρώπου* also ebenso weiter wie das Prädikat *εἰσηλθεν*. Daß aber Adam zum erstenmal

infolge seiner Sünde den Tod erlitten und dadurch dem Herrscher Tod den Eingang in die Menschenwelt verschafft habe, wird wiederum einfach vorausgesetzt. Durch die enge Verbindung der beiden unter ein Prädikat gestellten Sätze, sowie durch die Voranstellung der Worte *διὰ τῆς ἁμαρτίας* kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß sich die Herrschaft des Todes in der Menschenwelt losgelöst von diesem ursächlichen Zusammenhange mit der Sünde des einen Menschen Adam und mit dem Todesgeschick, dem er daraufhin verfiel, gar nicht denken läßt: infolge der Sündenherrschaft herrschte der Tod in der Menschenwelt, weil Adam erstmalig gesündigt und daraufhin den Tod erlitten hatte (Gen. 2, 19; 3, 17). Bei der Wahl der Worte hat dem Apostel wahrscheinlich Sap. 2, 24 (*φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*) vorgeschwebt.

Im dritten Satz wird *ὁ κόσμος* durch *πάντες ἄνθρωποι* ersetzt, dem *πάντες* im letzten Satz parallel läuft. Er enthält also die Anwendung des zweiten Satzes auf alle einzelnen Menschen ohne Ausnahme: nicht sporadisch ist der Tod als Herrscher in der Menschenwelt aufgetreten, sondern seine Herrschaft ist in der Folgezeit schlechthin allgemein und umfassend gewesen. Den Grund dafür nennt der Schlußsatz: *deshalb, weil alle ohne Ausnahme tatsächlich sündigten*. Wie der zweite Satz im dritten, so findet der erste Satz in diesem vierten seine Anwendung: auch die Herrscherin Sünde ist nicht bloß sporadisch in der Menschenwelt aufgetreten, auch ihre Herrschaft ist in der Folgezeit schlechthin allgemein und umfassend gewesen. So ist es infolge des Eintretens der Sündenmacht in die Menschenwelt dahin gekommen, daß alle Menschen ohne Ausnahme tatsächlich sündigten. Und alles das hängt letztlich mit dem einen Menschen und seiner Versündigung zusammen: wiederum eine Behauptung, aber keine Erklärung der Erbsünde. Nimmt also in der Sache Satz 3 den Satz 2 und Satz 4 den Satz 1 wieder auf, so wird jeder dogmatisch nicht vorbeeinflusste Leser ohne weiteres erwarten, daß Satz 4 zu Satz 3 in demselben begründenden Verhältnis stehen werde, wie Satz 1 zu Satz 2. Für diese Auffassung fällt nun aber ausschlaggebend in die Wagschale, daß *ἐφ' ᾧ*, das bei Paulus nur noch 2 Kor. 5, 4 und Phil. 3, 12 vorkommt, an beiden Stellen mit *ἐπὶ τούτῳ, ὅτι* auf Grund dessen, daß aufgelöst werden muß. Die Deutung des Sätzchens als Grundangabe für die vorige Aussage steht also aus Gründen des Zusammenhangs und aus lexikalischen Gründen fest: *alle einzelnen Menschen sind um ihrer eigenen Tatsünden willen ausnahmslos dem Tode verfallen*. Und dieser Gedanke in seinem ganzen Umfang, also nicht Satz 3 allein, sondern Satz 3 samt seiner Begründung in Satz 4 ist es, der durch *καὶ οὕτως*

als Folge der in dem ersten Satzpaar ausgesprochenen Tatsachen eingeführt wird. Die Frage, auf die wir auf Grund des *καὶ οὕτως* aus dem ersten Satzpaar die Antwort erwarten dürfen, lautet nicht bloß: *Warum haben alle Menschen in der Folgezeit gesündigt?* noch auch bloß: *Warum sind alle Menschen in der Folgezeit dem Tode verfallen?*, sondern sie lautet: *Warum sind alle Menschen der Folgezeit um ihrer Tatsünden willen dem Tode verfallen; woher stammt dieser ursächliche Zusammenhang zwischen Sünde und Tod?* Antwort: er stammt von Adam her; durch seine Versündigung ist es veranlaßt, daß erstmalig der Tod als Strafe für die Sünde gesetzt wurde, und von ihm her sind beide in ursächlichem Zusammenhang in die Menschenwelt eingedrungen. Die von Gott auf die Versündigung Adams hin getroffene Festsetzung muß also als gottgewollte Ordnung in der Folgezeit weiter fortwirkend gedacht werden; sie ist gleichsam als *νόμος* in Kraft und Geltung geblieben, damit daraufhin die Tatsünden der Menschen, wie bei Adam, so auch weiterhin als todeswürdig in Anrechnung gebracht werden könnten.

V. 13. 14. Nur bei unserer Auslegung des V. 12 läßt sich begreifen, wie der Apostel dazu kommt, die Beweismittel für die Aussagen desselben in der V. 13. 14 angefügten Begründung nur der Erfahrung und den Geschicken der Generationen zwischen Adam und Moses zu entnehmen. Diese Zeitbeschränkung nimmt er bereits in den ersten Worten des V. 13 vor, und sie ist ihm für die Bündigkeit seines Beweises so wichtig, daß er sie in V. 14 mit den Worten: *von Adam bis auf Moses* ausdrücklich wiederholt. Die Menschen zwischen Adam und Moses und nur diese charakterisiert er V. 14 als solche, welche nicht nach dem Modell der Übertretung Adams gesündigt haben. Damit ist zugleich gesagt, daß die späteren Generationen wieder nach diesem Modell sündigten: für sie war wieder ein Gesetz vorhanden, das für die Übertretung den Tod als Strafe festsetzte, wie einst für Adam. Folgt daraus nun etwa, daß Sünde und Tod der späteren Geschlechter nicht mehr auf Adam zurückzuführen sind? Nimmermehr! Der Apostel sagt 1 Kor. 15, 22 selbst das Gegenteil. In dieser Beziehung besteht keinerlei Unterschied zwischen den Geschlechtern vor Moses und nach Moses. Und trotzdem setzt der Apostel hier voraus, daß die von Adam ausgehenden Wirkungen für die Menschen bis auf Moses noch eine besondere Bedeutung gehabt haben, die sie für die späteren Geschlechter nicht mehr haben konnten, weil diese etwas besaßen, was die Geschlechter vor Moses nicht besaßen: ein Gesetz. Daraus ergibt sich, daß die Folgen der adamitischen Versündigung für die Menschen zwischen Adam und Moses die Bedeutung

eines fortwirkenden Gesetzes hatten, d. h. daß das Gesetz, das für Adam Sünde und Tod in ursächlichen Zusammenhang brachte, auch ihnen galt, so daß ihre Sünde ihnen daraufhin als todeswürdig in Anrechnung gebracht werden konnte. Und ebendies war das Ergebnis unserer Auslegung von V. 12, die dadurch ihre Bestätigung erhält.

Die Behauptung von V. 13a besteht nach alttestamentlichen Erzählungen zu Recht. — Zum Verbum *ἐλλογεῖν* vgl. DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 52. — Mit *δέ* ohne vorangehendes *μέν* wird in 13b das Mittelglied des Beweises eingeführt. Es enthält in präsentischer Aussage mit wiederholtem *ἁμαρτία* einen Allgemeinsatz, dem unter allen Umständen unbedingte Geltung zukommt, der also auch auf die Sünde der Menschen zwischen Adam und Moses Anwendung erleidet. *Aber*, so lautet das dritte Glied der Beweiskette (V. 14): in scheinbarem Widerspruch zu der eben ausgesprochenen allgemeinen Regel *herrschte* auch in dieser Zeit *tatsächlich der Tod* (zu diesem Gebrauch des *ἀλλά* s. KÜHNER-GERTH II, § 534, 4); die Sünde ist also doch als todeswürdig angerechnet. Den Schlußsatz zu bilden überläßt der Apostel hier, wie oft in seinen Briefen, den Lesern. Er kann, da dem in V. 13b ausgesprochenen Allgemeinsatz unbedingte und unumstößliche Geltung zukommt, nur lauten: „Also muß auch für diese anscheinend gesetzlose Zeit ein Gesetz in Kraft gewesen sein, das Sünde und Tod in ursächlichen Zusammenhang brachte.“ Das führt von selbst zu dem Schluß, daß die göttliche Ordnung, die auf Adams Versündigung den Tod setzte, in der Folgezeit Geltung behalten hat, so daß also Sünde und Tod der vielen letztlich auf den einen Adam zurückzuführen sind. — Zu *ὁμοίωμα* vgl. 1, 23; zu *παράβασις* und seinem Verhältnis zum Begriff *νόμος* vgl. 4, 15b. — Der Schlußsatz *ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* hat die Form einer einfachen Behauptung. Und es ist für das Verständnis des ganzen Abschnittes wichtig zu beachten, „daß Paulus diesen Hauptpunkt, mit dem seine Argumentation steht und fällt, nicht erst beweist, sondern als zugestanden voraussetzt; also er ist sich bewußt, seinen Lesern damit kein neues Theologumenon zu bringen“ (LIEZMANN).

Wir haben uns mit unserer Auslegung im Gegensatz gestellt zu der landläufigen Auslegung, die als Grundgedanken unserer Verse die Idee einer objektiven Übertragung der Sünde und des Todesgeschicks von dem einen Adam auf die vielen Glieder der nachfolgenden Menschengeschlechter hinstellt: die Sünde Adams sei den nachfolgenden Geschlechtern gleichsam mit als Schuld in Anrechnung gebracht, also imputiert worden. Das Sterben der Menschen in der Folgezeit sei ein unfreiwillig überkommenes Erbe gewesen, das in keiner Weise mit

dem Tun und dem Sündigen der Menschen und mit ihrer eigenen Schuld in Zusammenhang gestanden habe. Dieser Gedanke sei in V. 13. 14 ausgesprochen. Dem Allgemeinsatz in 13b wird dabei die Deutung gegeben: *Sünde konnte ihnen nicht als strafbar persönliche Schuld angerechnet werden und ist ihnen auch nicht als solche angerechnet worden*; dazu tritt dann V. 14 in direkten Gegensatz: *vielmehr königlich, souverän, ohne Vorhandensein eines Gesetzes und ohne Rücksicht auf ein solches herrschte der Tod usw.* Diese Auffassung ist besonders scharf durch ZAHN im Anschluß an HOFMANN, BLEIBTREU und BECK durchgeführt worden; aber in der Sache wird sie auch durch HOLSTEN, PFLEIDERER, LIPSIUS und die meisten Exegeten vertreten (JÜLICHER ist unklar, LIETZMANN gibt eine Reihe trefflicher Bemerkungen, ohne jedoch das Problem scharf zu formulieren). — Wir wollen nicht darüber rechten, ob ἅλλὰ in direktem Gegensatz gegen eine allgemeine, in präsentische Aussage gekleidete Wahrheit eine historische Tatsache (ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος) einführen und dementsprechend mit: *sondern, vielmehr* übersetzt werden darf, auch nicht darüber, ob das Verbum βασιλεύειν die prägnante Deutung: *unter Absehen von jedwedem Gesetz souverän herrschen* verträgt, die für diese Auslegung notwendig ist. Aber völlig unmöglich gemacht werden alle diese Bemühungen durch das Sätzchen ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον, wenn man es als Begründung des unmittelbar vorhergehenden Satzes auffaßt. Durch ihn wird das, was der Apostel nach den ersten Sätzen des V. 12 in der Tat von Adam auf seine Nachkommen übertragen denkt, in seiner Wirkung auf sie davon abhängig gemacht, daß sie ohne Ausnahme Tatsünden begangen haben. Diese Bedeutung nimmt man dem Satze nicht durch die Behauptung, daß er lediglich die Erfahrungstatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit aussprechen wolle (LIPSIUS). Wäre in den ersten Sätzen wirklich von einer objektiven Übertragung die Rede, so daß alle subjektive Versündigung und Verschuldung der späteren Geschlechter ausgeschaltet werden müßte, so würden wir ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον allerdings wie einen Fremdkörper empfinden (FEINE, *Bibl. Theol.*, S. 274); es würde einen mehr störenden als fördernden Nebengedanken enthalten (LIETZMANN). Aber wenn FEINE sich damit durch die Bemerkung abfindet, daß Paulus hier im Widerspruch zu den ersten Sätzen der in ihm stark nachwirkenden jüdischen Grundanschauung von den Dingen nachgegeben habe, so ist das nur eine Aushilfe aus der Verlegenheit, wobei dem Apostel eine unglaubliche Unklarheit und Inkonsequenz zugetraut wird. Ebenso willkürlich ist es, ἐν τῷ Ἀδάμ zu ergänzen (MEYER, PHILIPPI, PFLEIDERER), um so auf einem unerlaubten

Umwege zu demselben Ziel zu gelangen, das die altlateinischen Übersetzungen direkt erreichten durch ihr: *in quo omnes peccaverunt*. Diese Übersetzung hat dann Augustin aufgenommen und für seine Erbsündenlehre verwertet, und von den neueren Kommentatoren namentlich PHILIPPI. ZAHN hat richtig gesehen, daß jene These sich nur aufrecht erhalten läßt, wenn man $\epsilon\varphi'$ $\tilde{\phi}$ nicht kausal faßt. Er versteht es deshalb rein relativisch, bezieht es aber nicht, wie HOFMANN auf $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$, sondern, wie THOMASIUS, auf den ganzen letzten Satz. Der Hauptgedanke sei mit $\delta\eta\lambda\theta\epsilon\nu$ abgeschlossen, und nun folge als völlig neuer Gedanke, nur formell, nicht logisch dem vorigen eingegliedert: *und unter diesen Umständen sündigten alle*. Das soll dann bedeuten: Während bei Adam die sündige Tat das erste war, das Sterben und die Sterblichkeit das zweite, war bei seiner Nachkommenschaft die Unterworfenheit ihrer vom Stammvater ererbten Natur unter den Tod das erste, das sündige Handeln des einzelnen das zweite. Dagegen spricht: 1., daß die offensichtliche Korrespondenz zwischen unserem Satze und der ersten Aussage von V. 12, die ihr Seitenstück hat an der Korrespondenz zwischen der zweiten und dritten, vernachlässigt wird und ebenso die zwischen $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\alpha\upsilon\theta\eta\rho\omega\pi\omicron\iota$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ in 12c und 12d; 2. daß die relativische Fassung des $\epsilon\varphi'$ $\tilde{\phi}$ dem sonstigen Gebrauch dieser Wendung nicht entspricht; 3. daß unser Satz in der Deutung von ZAHN nicht nur unvorbereitet und überraschend eintritt, sondern auch überflüssig und geradezu störend ist; 4. daß bei dieser Deutung allem Sprachgefühl zuwider der ganze Ton auf $\epsilon\varphi'$ $\tilde{\phi}$ gelegt wird: „und wenn in der Folgezeit alle Menschen sündigten, so geschah es nunmehr unter den durch $\epsilon\varphi'$ $\tilde{\phi}$ angezeigten Verhältnissen“.

Erbsünde und Erbtod. Das Interesse des Apostels haftet in erster Linie an dem Gedanken der Ausbreitung des Erbübels, also des Todes über alle Menschen, die er durch eine von Adam her fortwirkende göttliche Ordnung vermittelt denkt. Ihre umfassende Anwendung auf alle Menschen ohne Ausnahme aber fand diese Ordnung in der Folgezeit, weil auf Grund der von Adam her in die Menschenwelt eingedrungenen Sündenmacht alle Menschen ohne Ausnahme tatsächlich sündigten. Negativ gewendet, würde der Satz dahin formuliert werden können, daß jene Ordnung überall da nicht in Kraft getreten sein würde, wo es trotz des Eindringens der Sündenmacht in die Menschenwelt von Adam her etwa nicht zu Tatsünden gekommen wäre. Aber dieser theoretisch denkbare Fall ist nach paulinischer Anschauung in Wirk-

lichkeit nirgends eingetreten. Die Tatsache der Erbsünde wird durch diese Sätze bejaht, die Tatsache der Erbschuld, d. h. einer objektiven Übertragung der Sünde als Schuld von Adam auf die Menschen der Folgezeit abgelehnt. Die infolge der Erbsünde von allen einzelnen Menschen begangenen Tatsünden begründen für sie persönliche Schuld, die ihnen freilich als solche nur deshalb angerechnet werden und zum Tode ausschlagen konnte, weil sie, obwohl einer an sich gesetzlosen Zeit angehörend, nach Gottes Willen unter die Wirkung des adamitischen Gesetzes gestellt waren, das Sünde und Tod ursächlich miteinander verband; denn ohne Gesetz kann nun einmal zu keiner Zeit und unter keinen Umständen Sünde als todeswürdig beurteilt und behandelt werden. Über das Wesen der Erbsünde selbst und über die Ursache ihrer Wirkungen hat Paulus sich in unseren Sätzen nicht ausgesprochen; er setzt die Erbsünde und ihre Wirkungen als bekannte und anerkannte Tatsachen einfach voraus. Ob er überhaupt über das Wesen der Erbsünde und über die Art des Zusammenhanges der Sünde späterer Generationen mit der Sünde Adams Reflexionen angestellt hat, wissen wir nicht. Die parallele Verwendung der Formeln *ἐν Χριστῷ* und *ἐν τῷ Ἀδάμ* in 1 Kor. 15, 22 führt auf den Mittelgedanken einer persönlichen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Adam; und es liegt nahe, sie im zweiten Falle ebenso wie im ersten durch eine Gemeinschaft des geistigen Lebens begründet zu denken. Wir würden also auf die Frage hinauskommen: Wodurch ist diese Gemeinschaft des geistigen Lebens zwischen Adam und den Menschen der Folgezeit hergestellt? Unsere Stelle gibt uns andeutungsweise wenigstens eine indirekte Antwort darauf, wenn hier Adam, nicht Eva als Quellort für den unaufhaltsam fortschreitenden und stetig wachsenden Strom genannt wird, der die ganze Menschheit mit Sünde und Tod überflutete, obwohl Eva vor Adam gesündigt hatte. Auch in der jüdischen Theologie gilt zumeist Adam als für den Fall verantwortlich. Und hier wie dort aus dem gleichen Grunde: Adam wird als Anfangspunkt der Entwicklung genannt, weil die folgenden Geschlechter durch die Zeugung im Zusammenhang mit ihm stehen. IV Esra 3, 7. 21 ist neben Adam von „seinen Nachkommen und allen, die von ihm geboren sind“ die Rede; ebenso Apok. Baruch 23, 4; 28, 42; 54, 15 neben Adam von „denen, die von ihm herkommen“. Wir werden also schon aus der bloßen Nennung des Adam statt der Eva und vielleicht auch aus der Hinzufügung des *ἀνθρώπου* die Anweisung entnehmen dürfen, den Zusammenhang der Sünde Adams mit dem Sündigen der nachfolgenden Geschlechter aus dem natürlichen Zusammenhang zu erklären, weil durch die geschlecht-

liche Zeugung nicht nur physisch, sondern auch geistig mit Adam gleichartig organisierte Wesen entstanden, die in dieser so begründeten Lebensgemeinschaft mit Adam (ἐν τῷ Ἀδάμ 1 Kor. 15, 22) ausnahmslos sündigten und deshalb ausnahmslos starben.

b) Die überragende Größe und die höhere Sicherheit der von Christo ausgehenden Wirkungen (V. 15—17).

V. 15. In dem Gefühl, daß durch die zwischen Adam und Christus gezogene Parallele der Wert der von Christo ausgehenden Wirkungen im Urteil der Leser herabgedrückt werden möchte, hebt der Apostel, bevor er die Parallele weiter ausführt, zunächst den gewaltigen Unterschied der beiderseitigen Wirkungen hervor. Sie verhalten sich zueinander wie Übertretung und Gnadengeschenk und wie die verschiedenen, bei Sünde und Gnade in Wirksamkeit tretenden Seiten des göttlichen Wesens und Willens. Dort ist der Strafernst und der Zorn Gottes am Werke, dem die gesetzliche Bestimmung über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod im Widerspruch zu seinem gnädigen Liebeswillen gleichsam abgenötigt wird; hier die Gnade Gottes, der Ausfluß seines ureigensten Wesens, und die Gnade des einen Menschen Jesus Christus, dem die vielen das Geschenk der Rechtfertigung und Beseligung verdanken. Die Gaben der Gnade treten, weil Gott mit seinem Herzen und mit seinem Liebeswillen dabei beteiligt ist, viel leichter, natürlicher und sicherer ein, als die unseligen Folgen der Versündigung: es kann gar nicht anders sein, als daß sie überreich ausfallen und unverlierbaren Wert haben. V. 16. Ja, diese Gnade hat eine alle Hindernisse überwindende Kraft bereits tatsächlich bewiesen. Sie stand vor einer unendlich schwierigen Aufgabe, weil nicht nur die eine Versündigung eines einzelnen Menschen vorlag, wie einst bei Adam, sondern weil es galt, die unendliche Menge von Sünden zu überwinden und in ihr Gegenteil zu verkehren. Aber sie hat die Schwierigkeit überwunden und in der Darbietung des Gnadengeschenktes einer Rechtfertigungsordnung ihren höchsten Triumph gefeiert. Was sie so geschaffen, steht nunmehr fest für Zeit und Ewigkeit. V. 17. Daß er über die von Adam und Christus ausgehenden Wirkungen in der Tat so reden dürfe, begründet der Apostel mit dem Hinweis darauf, daß sie sich letzten Endes zueinander verhalten wie Tod und Leben. Und so gewiß das Ziel der Absichten Gottes mit den Menschen nicht Tod ist, sondern daß sie dereinst als freie Menschen, ja als Könige herrschen sollen in der Teilnahme an

seinem Leben, so gewiß ist die Kraft und Sicherheit, mit der die von Christo ausgehenden Wirkungen eintreten, in ungleich höherem Grade gewährleistet. Wie könnte es auch anders sein? Dort war menschliches Tun Ausgangspunkt des ganzen Prozesses und die armelige Versündigung eines einzelnen Menschen Ursache des göttlichen Eingreifens; hier ist alles Gnade und Geschenk aus Gottes Hand, unabhängig von menschlichem Tun, und zwar tritt einer Fülle von Übertretungen eine Überfülle göttlicher Gnade siegreich entgegen. Dort erwuchs aus der Sünde des Menschen die Herrschaft des Todes, der den Menschen von außen her seine Macht fühlen läßt; hier hält die Gnade Gottes und ihr vornehmstes Geschenk, die Gerechtigkeit, in die Menschen selbst ihren Einzug und verleiht ihnen die Kräfte des Lebens, die sie fürderhin jeder Fremdherrschaft entziehen und sie selbst zu königlicher Herrschaft befähigen werden.

V. 15. B liest οὕτως ohne καί. Vielleicht ist das καί aus V. 18. 19. 21 hier eingekommen. — παράπτωμα erhält einen überraschenden Gegensatz in χάρισμα, und der diesem Substantiv zugrunde liegende Begriff χάρις wird in der zweiten Hälfte des Satzes zwiefach wiederholt. Dabei ist sonderlich auffällig, daß χάρισμα hier in δωρεὰ ἐν χάριτι zerlegt erscheint. Die größere Sicherheit und Intensität der von Christo ausgehenden Wirkungen sieht der Apostel also zunächst augenscheinlich darin begründet, daß hier die χάρις Gottes und Christi in Tätigkeit getreten ist, während es sich dort um die Folgen eines einzelnen Fehltritts eines einzelnen Menschen handelt. Auch dieser Fehltritt freilich veranlaßte Gott zum Einschreiten; aber die Beweggründe, von denen er sich dabei leiten ließ, kommen der χάρις an Kraft und Nachhaltigkeit nicht gleich. Der Gedanke erinnert an 4, 16. Die größere Wirkung erklärt sich also jedenfalls nicht daraus, daß hier neben Christus noch Gott genannt wird, so daß das χάρισμα gleichsam zwiefach verbürgt wäre. Dem laufen die Worte τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου zuwider. An diesem Verhältnis: der eine, von dem die Wirkung ausgeht, und die vielen, auf die sie sich erstreckt, wird in beiden Satzhälften gleichmäßig festgehalten. Der Ton liegt ausschließlich auf dem Begriff χάρις. Das εἰ des Vordersatzes in 15b setzt den wirklich vorgekommenen Fall als allbekannten: *wenn ja, wie bekannt, die vielen durch den Fehltritt des einen zu Tode gekommen sind*. Der Satz selbst enthält eine abgekürzte Rede, aus der man nicht folgern darf, daß vom Apostel die tatsächliche Versündigung der einzelnen Nachkommen Adams als mitwirkender Faktor ausgeschaltet werde. Lediglich der Ausgangspunkt und die schließliche

Wirkung sind hier nebeneinandergestellt; die Mittelglieder sind nach V. 12 zu ergänzen. Freilich, wenn jenes *παράπτωμα* nicht als causa primaria am Anfang des ganzen Prozesses gestanden hätte, würden alle noch etwa einzuschiebenden Mittelglieder diesen schließlichen Ausgang nicht herbeigeführt haben. Das kommt durch diese kurze, drastische Nebeneinanderstellung von Anfang und Schluß der Entwicklung zu klarem Ausdruck. — *πολλῷ μᾶλλον* spricht auch hier nicht vom größeren Umfang der Wirkung, sondern von der größeren Intensität. Ein quantitatives Plus wird den von Christo ausgehenden Wirkungen erst hinterher in unerwarteter Wendung durch *ἐπερίσσειαν* zugesprochen, das bereits den Übergang zu den Gedanken der folgenden Verse herstellt. — *δορεὰ ἐν χάριτι* gehört eng zusammen, und *ἐν χάριτι* ist attributive Näherbestimmung zu *δορεά*. Die sprachlich etwas harte Wendung erklärt sich aus der Absicht des Apostels, den Begriff *χάρις* noch einmal reinlich und selbständig herauszuschälen. Zu beiden gehört wiederum aufs engste der angeschlossene Genitiv. — Zu *ἀνθρώπων* vgl. V. 12. Es ist hier wegen des vorangehenden *θεοῦ* hinzugefügt, um deutlich zu machen, daß der Apostel im ganzen Abschnitt, so auch hier, den Gedanken der Übertragung von dem einen Menschen auf die vielen Menschen im Sinne hat. — *πολλοί* bezeichnet die Gesamtheit gegenüber dem *εἷς*, ist also in der Sache keine bewußte Abschwächung eines erwarteten *πάντες* (WEISS), das Paulus V. 18 ja ohne Bedenken anwendet.

V. 16. Nicht drei Momente (ΖΑΗΝ), sondern ein neues Moment der Ungleichheit wird hier angefügt, das von dem eigentümlichen *δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος* des kurzen Einleitungssatzes leicht abzulesen ist; dort die Sünde des einen, hier die vielen Übertretungen oder, wenn man *πολλῶν* maskulinisch faßt, die Übertretungen vieler, die das Eingreifen Gottes veranlaßten. Das setzt stärkere Beweggründe und größere Kraftentfaltung der in Frage kommenden göttlichen Eigenschaft voraus, verbürgt dafür aber auch sicheren Erfolg. — Von größter Bedeutung ist nun aber die in *κατάκριμα* — *δικαίωμα* vorliegende gegensätzliche Formulierung. *κατάκριμα* ist ein im Profangriechischen sehr seltenes, und in den dort nachgewiesenen Stellen nicht sicher erklärbares Wort (vgl. dazu DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, S. 92f.). Wir werden uns bei seiner Erklärung an die paulinischen Stellen, insonderheit an seinen Gegensatz zu *δικαίωμα* halten müssen. Zu letzterem bemerkt freilich LIETZMANN: „*δικαίωμα* für *δικαίωσιν* wegen der anderen Worte auf -μα“. Aber das Wort braucht der Apostel 1, 32; 2, 26; 8, 4 gleichmäßig von göttlicher Rechtsordnung; und hier bekommt es im Gegensatz zu *κατ' ἔκριμα*

ganz von selbst die Bedeutung: Rechtfertigungsordnung, deren Anwendung im einzelnen Falle die *δικαίωσις* ist. Es ist dasselbe, was der Apostel 3, 27 *νόμος πίστεως* nannte. Dem gegenüber ist *κατάκριμα* die Verurteilungsordnung, hergeleitet aus der Sünde Adams und ihrer Verurteilung, die Gott in der Folgezeit bis zum Eintreten des mosaischen Gesetzes überall anwandte, wo Sünde vorlag.

V. 17. Ich entscheide mich für die Lesart *τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι*, die besser bezeugt ist als *ἐν ἐνὶ παραπτώματι*. Der Behauptung von WEISS, daß die erstere nach V. 15 konformiert sei, setzt ZAHN mit Recht die Bemerkung entgegen, daß sie wegen des folgenden *διὰ τοῦ ἐνός* zur Vermeidung des scheinbaren Pleonasmus abgeändert sein wird. — Zum Verständnis dieses Satzes wird man von der auffallend breiten Auseinanderlegung des Begriffs *χάρισμα* in *ἡ περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* ausgehen, die an die umständliche Zerlegung desselben Begriffs in V. 16 gemahnt, und zugleich darauf achten, daß durch *λαμβάνοντες* die Christen als solche charakterisiert werden, die jene *χάρις* und *δικαιοσύνη*, ganz abgesehen von eigenem Tun, geschenkweise von Gott her als geistigen Besitz zu eigen bekommen. Neue Gedanken sind das im Verhältnis zu V. 15. 16 nun freilich nicht. Aber neu ist ihre Verbindung mit dem Begriff *ζωή*. Der Apostel will dadurch zum Ausdruck bringen, daß, wo Besitz der Gnade und der Gerechtigkeit ist, Teilnahme am Leben die selbstverständliche und unausbleibliche Folge sein wird; denn Gerechtigkeit und Leben gehören nun einmal unzertrennlich zusammen, ganz anders und viel natürlicher als Übertretung und Tod. Und wenn nun dort schon die Übertretung des einen die Herrschaft des Todes zur Folge hatte, so wird hier noch viel gewisser Leben die Folge sein, weil es sich ja aus dem Besitz der Gerechtigkeit ganz von selbst entwickelt. Das ermöglicht dem Apostel auch die überaus geistvolle Wendung, in der er die *λαμβάνοντες* κτλ. selbst zum Subjekt des Herrschens macht, während im Gegensatz dazu die Herrschaft des Todes gleichsam als Fremdherrschaft dem Menschen gegenüber zu stehen kommt. Auf diese Weise erst bekommt der Vers den Wert einer Begründung für V. 15. 16. Der eigentliche Anlaß aber zur Anfügung des V. 17 liegt darin, daß der Apostel bisher wohl zwar von Sünde und Tod auf der einen Seite gesprochen hatte, auf der anderen Seite aber nur von der Gnadengabe Gottes, soweit sie in einer Rechtfertigungsordnung und in dem Geschenk der Rechtfertigung den Christen bereits zuteil geworden sei. Er konnte hiervon bisher nicht anders reden, weil *ζωή* für ihn ein eschatologischer Begriff ist, also als etwas, was den Christen bereits gegenwärtig zu eigen geworden ist,

nicht angesehen werden kann. Ebendeshalb nimmt er hier, wo er den Begriff *ζωή* einführt, mit *βασιλεύουσιν* zum erstenmal eine futurische Wendung. Die Aussagen über die von Christo ausgehenden Wirkungen erfahren so von Vers zu Vers eine Steigerung und konkretere Gestaltung. Der Satz, den wir bereits in V. 15 nach dem vorausgehenden *ἀπέθανον* erwarteten, kommt erst in V. 17 voll und klar heraus.

Die Zuversichtlichkeit, mit welcher der Apostel das *πολλῷ μᾶλλον* immer von neuem behauptet, hat ihren Ursprung in seiner eigenen christlichen Erfahrung und Heilsgewißheit: es sind Glaubenssätze, die er hier ausspricht. Sie enthalten im Grunde nichts anderes als die Kehrseite des religiösen Grundsatzes, der ihm unerschütterlich feststand, daß das Heil der Menschen allein durch Gottes Gnade beschafft werden könne. Denn daraus ergab sich dem Apostel folgerichtig der andere Satz, daß Heil und Beseligung der Menschen nun auch ihrer Verwirklichung unter allen Umständen gewiß seien, sobald diese Gnade Gottes in Tätigkeit trete, wie es in Christo tatsächlich geschehen sei.

Aber über dem wiederholten *πολλῷ μᾶλλον* hat der Apostel keineswegs vergessen, daß er die formelle Gleichartigkeit der von Adam und von Christus ausgegangenen Wirkungen, in beiden Fällen eine Wirkung von dem Einen auf die Vielen, darzutun beabsichtige. In dem scheinbar plerophorisch angefügten *διὰ τοῦ ἐνός* und seinem Gegenstück, dem wirkungsvoll an den Schluß gestellten *διὰ τοῦ ἐνός Ἰησ. Χρ.*, tritt der Zweck der ganzen Ausführung wieder aufs deutlichste hervor; es überrascht uns deshalb nicht, daß er nunmehr die in V. 12—14 nur angedeutete, aber noch nicht entwickelte Parallele zwischen Adam und Christus in der nach jenen Versen erwarteten Form zu Ende führt.

c) Abschluß der Vergleichung (V. 18. 19).

V. 18. Der Apostel bringt nunmehr abschließend die Urteile, die er im vorigen über die von Adam und Christo ausgehenden Wirkungen gefällt hatte, auf kurze, prägnante Formeln: Wie es durch eine einzige Verfehlung zu einem Verdammungsurteil gekommen ist, das für alle Menschen zum Verdammungsurteil ausschlug, so ist es durch den einen Rechtsspruch Gottes, den er beim Tode Christi gefällt hat, für alle, die zu der mit Christo begonnenen neuen Menschheit gehören, zu einem Rechtfertigungsspruch gekommen, der ihnen das Leben zuerkennt. V. 19. Denn ebenso wie es im letzten Grunde auf den Un-

gehorsam des einen Menschen zurückzuführen ist, daß die Vielen als todeswürdige Sünder vor Gott dastanden, so ist es auf den Gehorsam des Einen zurückzuführen, daß die Vielen durch Gottes Urteil als Gerechte hingestellt werden können.

V. 18. ἄρα, in der Verbindung mit οὖν eine Lieblingswendung des Apostels, ihm allein im N.T. eigentümlich, gegen den klassischen Sprachgebrauch an den Anfang gesetzt, führt eine Behauptung ein, die sich als verstandesmäßige Folgerung aus dem vorigen ergibt; und zwar zunächst aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Der Apostel hat V. 15—17 nicht als Digression empfunden, sondern verwertet sie zunächst in V. 18 als begründende Unterlage für seine Schlußfolgerung, um dann in V. 19 über sie hinweg zu V. 12ff. zurückzulenken. Aber schon V. 18 erinnert an V. 12 mit seinem doppelten εἰς πάντας ἀνθρώπους, das ebenso wenig wie in V. 12 die Menschheit als Gesamtheit, sondern alle einzelnen Menschen bezeichnet. Zwischen V. 18 und den vorigen Versen besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der zweiten und ersten Hälfte des V. 12, und ἄρα οὖν läuft dem dortigen καὶ οὕτως parallel: was im vorigen als allgemeine Rechtsregel hingestellt und in allgemeine Aussagen gefaßt war, findet hier seine Anwendung auf πάντες ἄνθρωποι. Deshalb fällt es aus dem Rahmen der Aussage, wenn man im Anschluß an 18b von der Beziehung der objektiven Versöhnung in Christo auf die Rechtfertigung der ganzen Menschheit redet (LIPSIVS), oder von ἀποκατάστασις πάντων, oder vom Ende der zweiten Weltperiode, wo nur noch Gläubige als Gerechte übrig sein und am Leben teilhaben werden (JÜLICHER). Gedacht ist vielmehr nur an alle einzelnen Menschen aus den Gesamtheiten, die in beiden Fällen überhaupt in Frage kommen: dort die Vielen, deren Schicksal mit den unseligen Folgen der Versündigung Adams verkettet wurde, hier die Vielen, welche die beseligende Folge des Gnaden-erweises Gottes in Christo an sich erfahren sollen. In V. 19 wird denn auch πάντες ἄνθρωποι sinngemäß durch οἱ πολλοί ersetzt. — ἐνός ist in beiden Fällen als neutrischer Genitiv mit dem Substantiv unmittelbar zu verbinden. Hätte der Apostel es maskulinisch gefaßt wissen wollen, so würde er es ebenso deutlich gemacht haben wie in V. 15 und 17. Nach unseren bisherigen Erörterungen erläutern wir die erste Aussage: Durch den einen Fehltritt kam es zu einer Verurteilungsordnung, deren Bestimmung dann weiterhin auf alle einzelnen Menschen Anwendung erlitt. Das eigene Zutun und die Schuld der πάντες ἄνθρωποι ist dabei nach V. 12d vorausgesetzt. Weil der Apostel den Begriff der Verurteilung im einzelnen Fall durch κατά-

κρῖμα ausdrücken konnte und wollte, schrieb er nicht δι' ἐνός κατακρίματος, sondern δι' ἐνός παραπτώματος. Zu δικαίωμα gibt LIETZMANN wieder die Bemerkung, die Vokabel sei durch παράπτωμα veranlaßt, also nicht zu pressen. Diese Parallele mit παράπτωμα und der Blick auf V. 19, wo das Wort durch παρακοή wiederaufgenommen zu sein scheint, hat die meisten Ausleger bestimmt, das Wort mit *Guttat, gerechtes Verhalten, Gerechtigkeit* zu übersetzen. Das wird dann entweder auf den im Tode bewährten Gehorsam Christi bezogen, — dann kann ἐνός neutrisch gefaßt werden — oder auf das gesamte Wohlverhalten Christi während seines ganzen Lebens (ΖΑΗΝ), — dann muß ἐνός maskulinisch gedeutet werden. Gegen diese Auslegung spricht 1. daß dann V. 19 auch nicht das geringste neue Moment zu V. 18 hinzubrächte, seine Hinzufügung also unverständlich wäre, 2. daß der Apostel seinen Lesern nicht zutrauen konnte, δικαίωμα hier anders zu verstehen als in V. 16. Es bedeutet hier wie dort den auf Grund des Todes Christi gefällten göttlichen Rechtsspruch bzw. die darauf gegründete Rechtsordnung, in der Gott bestimmte, wer hinfort als δίκαιος beurteilt werden solle. Der Parallelismus in den beiden Gliedern erscheint dabei allerdings verschoben; aber dasselbe haben wir bereits in V. 15 und 17 feststellen müssen. Der Apostel hat das selbst gefühlt, und deshalb V. 19 hinzugefügt, wo Satz und Gegensatz einander genauer entsprechen. — δικαίωσις, subst. verbale (vgl. 4, 25), bezeichnet in genauer Parallele zu κατάκριμα die Verwirklichung der Rechtfertigung im einzelnen Falle, die für alle einzelnen Menschen, welche in dieser Hinsicht überhaupt in Frage kommen, Leben im Gefolge hat. Rechtfertigung und Leben sind bei Paulus Korrelatbegriffe; daher kann ζωῆς attributiv an δικαίωσιν angeschlossen werden. Die Aussage ist absichtlich in allgemeinster Form belassen; nur das soll betont werden, daß die genannten Dinge wie Ursache und Wirkung miteinander zusammenhängen. Wann das geschehen ist, geschieht oder geschehen wird, überläßt der Apostel dem Leser hinzuzudenken.

V. 19. Dieser Schlußvers ist durch die Absicht hervorgerufen, auch in der Formulierung der Aussagen zu V. 12 zurückzukehren und die Parallele auch in den Einzelausdrücken genauer durchzuführen. So wird Paulus auf den Gegensatz παρακοή — ὑπακοή geführt. Durch ersteres wird das παράπτωμα Adams auf eine bewußte, gottwidrige Willensentscheidung zurückgeführt, durch letzteres das χάρισμα Christi, seine Hingabe in den Tod als Gehorsamsleistung charakterisiert, die für Gott den Wert hatte, daß er um ihretwillen den Menschen Rechtfertigung und Leben zusprechen konnte. — κατεστάθησαν,

unbedingt zu unterscheiden von einem einfachen *ἐγενήθησαν*, darf nicht übersetzt werden: *sie wurden zu Sündern* oder: *sie wurden* (wegen der objektiv über sie zur Herrschaft gelangten Sündenmacht) *tatsächlich in die Kategorie der Sünder versetzt* (LIPSIVS); ähnlich JÜLICHER, der dann dazu bemerkt, der Gegensatz bestätige kräftig, daß Paulus sich nicht mit einer zugerechneten Gerechtigkeit zufrieden gebe: „die Gerechten in 19b müssen ebenso wirkliche Gerechte sein wie die Sünder in V. 19a wirkliche Sünder sind“. Aber das kann durch *κατεστάθησαν* nicht ausgedrückt werden. ZAHN gibt die richtige Definition des Verbums, „das sich von *γίνεσθαι* in gleicher Konstruktion dadurch unterscheidet, daß das, wozu einer gemacht wird, oder was er dadurch wird, dabei nicht als eine Eigenschaft oder als ein Charakter, sondern als eine Stellung vorgestellt wird, welcher dann natürlich auch eine entsprechende Behandlung zur Seite geht“. Das Verbum ist mit geradezu unnachahmlichem Geschick für das richterliche Verfahren Gottes gewählt, das sich in scheinbaren Widerspruch zu den wirklich vorliegenden Tatbeständen bzw. Eigenschaften der Objekte seines richterlichen Verfahrens stellt. Auf der einen Seite: sie sind verurteilt und behandelt worden wie Sünder; d. h. ihr Tun ist ihnen als strafbare und todeswürdige Sünde angerechnet in scheinbarem Widerspruch zum wirklichen Tatbestande, weil sie doch *μὴ ὄντος νόμου* (V. 13) gesündigt hatten. Sachlich wird diese Aussage, mit der das *εἰς κατάκριμα* wiederaufgenommen wird, jedenfalls auf die Aussage des V. 12, daß der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, hinauskommen sollen, weil ja durch die ganze Satz-bildung die Absicht der Rückkehr zu V. 12 deutlich gemacht wird. Hinter der Hauptaussage von V. 12 darf unser Satz also keineswegs zurückbleiben, kann also auch nicht im Sinne der Auslegung JÜLICHERS bloß die Tatsache enthalten, die dort durch *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* umschrieben wurde. Die Wahl des Verbums zeigt, daß sich das, wovon hier die Rede ist, nicht auf das persönliche Verhalten der Menschen zurückführen läßt, sondern von Adam her auf die Anwendung gefunden hat: daß nämlich ihnen, die gesündigt haben, nun auch die Stellung von Sündern zugewiesen wurde, d. h. daß sie den Tod erleiden mußten infolge der Sünde. Denn der Tod hätte trotz ihrer persönlichen Versündigung nicht eintreten können, wenn Gott dem bei Adam festgestellten Gesetz, das auf die Sünde den Tod als Strafe setzte, nicht fortwirkende Kraft gegeben hätte. Und ebenso ist anderseits *δίκαιοι κατασταθήσονται* Wiederaufnahme von *εἰς δικαιοσύνην* mit Einschluß des attributischen Genitivs *ζωῆς* aus V. 18: sie werden dem in Wirklichkeit vorliegenden Tatbestande zum Trotz

als solche beurteilt und behandelt werden, die gerecht sind, d. h. sie werden das Leben ererben. So wenig es sich in der vorigen Aussage bloß darum handelte, daß sie in ihrem persönlichen Verhalten Sünder geworden seien, so wenig erschöpft sich diese Aussage in der bloßen Tatsache der an ihnen vollzogenen Rechtfertigung. Es handelt sich auch hier vielmehr um die Stellung und Behandlung, die ihnen dereinst auf die vollzogene Rechtfertigung hin zuteil werden wird, in der Sache also um die Teilnahme am Leben. Darum geht der Apostel hier korrekt zu einer futurischen Aussage über; vgl. V. 17. *κατασταθήσονται* ist also weder futur. log. (HOFMANN, ZAHN), noch dadurch veranlaßt, „daß die Menge der Gläubigen noch nicht als abgeschlossen gedacht, mithin die Gerechtsprechung derselben überwiegend als eine Reihe künftiger Fälle betrachtet wird“ (WEISS); noch endlich auf die zukünftige Gestaltung der Dinge hier auf Erden am Ende der zweiten Weltperiode zu beziehen (JÜLICHER), sondern es spricht von der Behandlung der Gerechtfertigten im künftigen Endgericht.

Obedientia activa Christi und der Imputationsgedanke. Aus diesen Versen hat die Theorie von der obedientia activa Christi und ihrer Imputation auf die Gläubigen immer wieder ihre Berechtigung herzuleiten versucht. Unter den neueren Kommentatoren hat sie ihren beredten Vertreter in ZAHN gefunden. Auch er unterscheidet zunächst mit Recht zwischen der Tatsache persönlichen Sündigens der Menschen und ihrer von Adam her überkommenen Stellung als Sünder, bezieht nun aber das letztere, wovon in unserem Verse ausschließlich die Rede sei, darauf, daß ihnen der Ungehorsam Adams einfach imputiert worden sei; und die gleiche Theorie wird dann auch in die zweite Vershälfte eingetragen: „So gut wie die Adamskinder vermöge Imputation des Ungehorsams Adams als Sünder zu stehen gekommen sind, was niemand bestreiten kann, so wenig ist zu beanstanden, daß die vielen durch den Glauben mit Christus zu einer neuen Menschheit Verbundenen vermöge Imputation seines vollkommenen, im Tun wie im Leiden bewiesenen Gehorsams (vgl. Phil. 2, 8) die Stellung von Gerechten vor Gott und in den Augen Gottes erlangen.“ In Wahrheit ist weder das eine noch das andere paulinische Anschauung. Gegen das erste Urteil wird das *ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον* aus V. 12 stets den bestimmtesten Protest einlegen, solange man dem *ἐφ' ᾧ* seine begründende Bedeutung beläßt. Der Begriff der Erbsünde war ja freilich in V. 12, wenn auch nicht direkt ausgesprochen, so doch wenigstens durch das Verhältnis jenes Begründungssatzes zur ersten Aussage des Verses nahegelegt; ausgeschlossen dagegen

wird durch das kausale Verhältnis desselben Satzes zur Hauptaussage des Verses der Begriff der Erbschuld und damit zugleich der Gedanke der Imputation, wonach den späteren Geschlechtern nicht die eigene Sünde, sondern die Sünde Adams kraft objektiver Übertragung als Schuld angerechnet und bestraft worden sein würde. — Und gegen das zweite Urteil läßt sich schon die Formulierung des V. 16 ins Feld führen. Hätte der Apostel hier den Gedanken der Imputation zum Ausdruck bringen wollen, so hätte er den Gegensatz gewiß anders gestaltet: er würde, wie wir es ohnehin erwarten durften, Adam und Christus einander gegenübergestellt haben und nicht, wie er es tut, den einen Adam und die vielen Menschen, die als Sünder vorhanden waren, als Gott mit seiner Gnade in Christo eintrat und die Norm für die Gerechtsprechung der Sünder, den *νόμος πίστεως*, schuf. In der Beschreibung von Wesen und Wirkung dieser durch Gottes Gnade geschaffenen neuen Heilsordnung weiß allerdings auch der Apostel von einer Zurechnung zu sprechen; aber nirgends ist bei ihm der Satz zu lesen: „die Gerechtigkeit Christi wird uns als Gerechtigkeit zugerechnet“, sondern stets nur der Satz: „der Glaube, also das von uns auf Grund der von Gott aufgestellten Norm geforderte Verhalten, wird uns aus Gnaden zur Gerechtigkeit angerechnet“, die wir von uns auch nicht haben, und für die auch dieser Glaube nicht ein nach sonstigen Begriffen zureichender, sondern ein nur von Gott aus Gnaden als zureichend angesehener Grund ist. Wir haben also in V. 19, wie auch in den anderen Versen unseres Abschnittes eine abgekürzte Redeweise vor uns: Durch den Ungehorsam des Einen ist es zu einer Strafordnung gekommen, nach der hinfort den Sündern ihre Sünde den Tod als Strafe eintragen sollte, und durch die Gehorsamstat des Einen ist es zu einer Rechtfertigungsordnung gekommen, nach der hinfort für die gläubigen Sünder ihr Glaube Gerechtigkeit und Leben im Gefolge haben sollte.

Übergang zum folgenden Teil: Stellung und Aufgabe des Gesetzes innerhalb der Menschheitsgeschichte (5, 20. 21).

V. 20. Nach der Art seiner Ausführungen in V. 12—19 mußte der Apostel auf den Einwurf gefaßt sein, daß er bei seiner Teilung der gesamten Menschheitsgeschichte in die zwei mit Adam und Christus anhebenden Entwicklungsreihen die epochemachende Bedeutung des mosaischen Gesetzes außer acht lasse. Diesen Einwurf weist der Apostel zurück, indem er Stellung und Bedeutung des Gesetzes innerhalb des Verlaufs der Menschheitsgeschichte richtig einschätzen

lehrt. Im Vergleich zu den Anfängern der beiden großen Menschheitsepochen, Adam und Christus, hat das Gesetz nur nebensächliche Bedeutung. Es ist in der Zwischenzeit zwischen Adam und Christus lediglich nebenbei eingekommen, um nach Gottes Willen die Übertretung zu vervielfältigen. Das hat es in vollstem Maße erreicht; aber eben dadurch wurde für die Gnade Gottes die Voraussetzung geschaffen, daß sie nun in überschwenglicher Entfaltung nur um so größere Triumphe feiern konnte. V. 21. Das war der Zweck, den Gott mit jener Förderung der immer tiefer in die Sünde hineinführenden Entwicklung der Menschheit verfolgte: je unumschränkter und allgewaltiger die Sünde im Tode ihre Herrschaft führte, um so glorreicher sollte der Sieg sich gestalten, durch den die Gnade Gottes Sünde und Tod überwand und der Gerechtigkeit eine Stätte bereitete, um durch sie hinfort ihre königliche Herrschaft in der Menschenwelt auszuüben, deren Ziel nur ewiges Leben sein konnte, weil ihre Zügel keinem Geringeren in die Hand gegeben wurden, als Jesu Christo, unserem erhöhten Herrn.

V. 20. Der an die Spitze dieser beiden Verse gestellte, unvermutet eintretende Begriff *νόμος* läßt erkennen, daß sich der Apostel einen Einwurf vergegenwärtigt hat und zwar, wie gewöhnlich, aus jüdischem Munde. Auf diesen Einwurf mußte er um so eher gefaßt sein, als er in V. 13 die Grundlagen für seine Beweisführung ausschließlich aus der Zeit zwischen Adam und Moses entnommen hatte. Damit war indirekt anerkannt, daß sich mit dem Eintritt des Gesetzes etwas geändert habe. Darf dann aber die Menschheitsgeschichte in der Weise, wie es der Apostel in diesem Abschnitt getan hatte, ausschließlich in die zwei mit Christus und Adam anhebenden Epochen geteilt werden? Der Apostel bejaht diese Frage und gibt in unseren Versen die Begründung dafür. — *νόμος*, obwohl artikellos, steht hier ganz speziell vom mosaischen Gesetz. Das ist nach V. 14 selbstverständlich, und eine qualitative Deutung des artikellosen Ausdruckes, wie WEISS sie auch hier versucht, ist ausgeschlossen. — *παρεισῆλθεν* enthält zunächst ein rein zeitliches Urteil, daneben aber zweifellos ein Werturteil: neben jenen beiden die Menschheit in ihrer Entwicklung bestimmenden Hauptfaktoren, Adam und Christus, kommt das Gesetz nur als ein Faktor von untergeordneter Bedeutung in Betracht; es hat lediglich den Zweck, Bedeutung und Wirkung des ersten Hauptfaktors, Adams, zu verstärken. Daher die eigentümliche Wendung des Finalsatzes: *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* sc. Adams (vgl. V. 15. 17. 18). Das *ἵνα* steht auch hier von der göttlichen Absicht; seine finale Bedeutung

darf nicht abgeschwächt werden. V. 20b ergänzt die Aussage ja sofort dahin, daß die gottgewollten unheilvollen Folgen des Gesetzes nur Mittelzweck waren zur Erreichung eines höheren Zieles. Zum Verständnis der Aussage des Zwecksatzes müssen wir uns an V. 14 erinnern. Die Sünde der Generationen zwischen Adam und Moses war nicht eigentlich Sünde im Sinne des *παράπτωμα* Adams; aber durch das Eintreten des mosaischen Gesetzes wurde bewirkt, daß das, was wir in dem Fall Adams als *παράπτωμα* kennen gelernt haben, eine Mehrung erfuhr. Nur von numerischer, nicht von intensiver Steigerung der Sünde, etwa durch Erweckung des Sündenbewußtseins, kann *πλεονάζειν* genommen werden. Durch solche Mehrung des *παράπτωμα* erfuhr zugleich ἡ *ἁμαρτία*, d. h. die Macht der Herrscherin Sünde, die durch das eine *παράπτωμα* Adams ihren Einzug in die Menschenwelt gehalten hatte, eine Mehrung. Hinfort waren nicht bloß viele Tatsünden, sondern *πολλὰ παραπτώματα* in der Welt. Und nun wiederholt der Apostel den Gedanken aus V. 16, daß den *πολλὰ παραπτώματα* gegenüber sich die Kraft der Gnade überreich beweisen mußte, wenn sie die Herrscherin Sünde entthronen wollte. Auch das ist im göttlichen Willen begründet. In V. 21 wird dann hinzugefügt, was Gott damit letzten Endes erreichen wollte. — *οὗ* ist räumlich zu verstehen von dem Bereich, wo die Sündenmacht in ihrer Herrschaft bestärkt wurde, aber, wie die durchaus allgemein und umfassend gehaltene Aussage des V. 21 zeigt, nicht etwa in äußerlich räumlichen, gleichsam geographischem Sinne auf die Juden und auf das von ihnen bewohnte Gebiet einzuschränken (HOFMANN, GOEBEL, ZAHN: „Wäre Christus in Athen geboren, so wäre keine Bürgschaft für eine so königliche Herrschaft der Gnade gegeben“).

V. 21. *ἐν τῷ θανάτῳ* kann nicht instrumental gefaßt werden; das würde mit V. 12ff. in Widerspruch stehen. Der Apostel will sagen: Darin, daß der Tod zur Herrschaft gelangte, kam die Herrschaft der Sünde zum Ausdruck; wo der Tod herrschte, herrschte eigentlich die Sündenmacht. Auch hier wird der *ἁμαρτία* als wirkender Kraft zunächst die *χάρις* als entgegengesetzt wirkendes Prinzip gegenübergestellt. Und lag die Kraft der Sünde in dem *παράπτωμα*, so betätigt die Gnade ihre Herrschaft durch *δικαιοσύνη*, das ist durch die Gerechtigkeit, die die Menschen an sich nicht hatten, die ihnen aber die Gnade geschenkwiese zuteil werden ließ. Und ebendeshalb kann das Ziel nur *ζωὴ αἰώνιος* sein; denn *δικαιοσύνη* und *ζωή* gehören unzertrennlich zusammen. — *εἰς* steht statt des erwarteten *ἐν*; vgl. V. 17 und 19, wo der Teilnahme am Leben in futurischer Wendung gedacht wird. Die Schlußworte *διὰ Ἰησ. Χρ. πτλ.* erinnern an 5, 11, wo der Apostel

ebenfalls dankbaren Herzens zu dem erhöhten Herrn emporblickte, dem die Christen Rechtfertigung und Versöhnung, Errettung vom Zorn und Teilnahme am Leben verdanken. Es sind also nicht bloß rednerisch gefärbte Schlußworte (LIPSIUS). Luther hat τοῦ κυρίου ἡμῶν nicht gelesen, weil es bei Erasmus fehlte.

II. Teil (Kap. 6—8).

Einleitende Bemerkungen und Übersicht des Inhaltes.

Der erste Teil redete von Sünde und Schuld der Vergangenheit, betrachtete deshalb das Heil in Christo unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung, d. h. der Sündenvergebung, der Tilgung der Schuld und der Errettung vom Zorn. Von nun ab ist von der Sünde als Herrscherin die Rede, die machtvoll und bestimmend in das Leben der Menschen eingreift, und von der Überwindung dieser Sündenmacht in einem neuen Leben, das in der Taufe seinen keimkräftigen Anfang genommen hat. Die wirkende, neuschaffende Kraft aber ist die Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöhten Christus, die Kraft seines Geistes. Aber auch hier wird der große religiöse Grundgedanke von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil wieder kräftig betont: „wir sind nicht unter Gesetz, sondern unter Gnade“ (6, 14). Das ist die Klammer, die diesen Abschnitt mit dem vorigen verbindet. Auch des neuen Lebens Norm und Kraft ist nicht Gesetz und eigenes Verdienst, sondern der durch Gottes Gnade den Christen in der Taufe mitgeteilte Geist Gottes und Christi. Mit Kapitel 6, 1 beginnt also zweifellos ein neuer Teil des Briefes. Dem widerspricht JÜLICHER. Hier werde vielmehr nur die andere, die sittliche Seite der Heilswirkungen von Christi Tod beschrieben, nachdem Kapitel 5 die rein religiöse Seite beschrieben habe. Die unausbleibliche Folge dieser Auffassung ist die Feststellung der Tatsache, daß zwischen den Gedanken, die Paulus von jetzt ab ausspricht, und den Sätzen des ersten Teiles eine bedenkliche Spannung bestehe. JÜLICHER schreibt: „Es ist ergreifend zu sehen, wie hart Paulus Röm. 6 mit der Schwierigkeit ringt, weder von seinem Ideal 5, 12—21, das einen absoluten Gegensatz zwischen den Nachkommen des ersten Adam und den Genossen des zweiten aufstellte, etwas preiszugeben, noch die Gläubigen durch Beschönigung ihrer Sündhaftigkeit über die mangelhafte Durchführung des Neuen in ihrem bis-

herigen Leben hinwegzutäuschen. Paulus konnte auf der Höhe von 5, 12—21, die keine Übergangsstadien und keine Vermittlungsprozesse zwischen ehemals und jetzt kennt, das lösende Wort nicht finden, daß dem Menschen für seine sittliche Erneuerung die Zeit seines Erdenlebens bewilligt sei, und daß der Unterschied zwischen ehemals und jetzt nicht ‚eitel Sünde‘ und ‚eitel Gerechtigkeit‘ laute, sondern dort: ‚immer tiefer in die Sünde hinein‘ und hier: ‚immer mehr los von der Sünde und hinein in die volle Gerechtigkeit‘. — Hier läuft bei JÜLICHER wieder eine offensichtlich falsche Wertung des Begriffs „Rechtfertigung“ bei Paulus mit unter. Im Sinne des Paulus ist dieser Begriff nämlich durchaus und durchweg rein religiös zu verstehen; er ist nicht Mitteilung der Sittlichkeit und Reinheit Gottes, sondern lediglich richterlicher Zuspruch der Sündenvergebung mit Bezug auf die Sünde der Vergangenheit. In dieser Beziehung findet nach des Apostels Anschauung in der Tat kein nur gradueller Unterschied zwischen einst und jetzt statt, sondern ein absoluter: „früher eitel Sünde, jetzt eitel Gerechtigkeit im Sinne der Rechtfertigung, d. h. Sündenvergebung“. Übergänge und Vermittlungen kann es da nicht geben. Paulus hat diese religiöse Seite der Sache zunächst unter völligem Absehen von der Frage nach der sittlichen Neuschöpfung behandelt, damit dem religiösen Grundsatz der Alleinwirksamkeit Gottes zu unserem Heil auch nicht ein Atom seiner Bedeutung geraubt werde, und damit die Heilsgewißheit der Christen auch nicht im geringsten durch eine, wenn auch noch so schwache Reflexion auf menschliches Tun, auf sittliche Arbeit und sittliche Entwicklung getrübt werde. Ebendarum konnte und mußte er den Einwurf erwarten, auf den er 6, 1ff. antwortet.

Und auch das ist eine schiefe Formulierung, daß von nun ab die sittliche Seite der Heilswirkungen von Christi Tod beschrieben werde. Was der Apostel in diesen Kapiteln von der Entstehung und Entfaltung, von der Kraft und Norm des neuen Lebens zu sagen weiß, knüpft er durchaus nicht als unmittelbare Wirkung an den Tod Christi an. Taufe und Geistesmitteilung sind vielmehr die Tatsachen des christlichen Lebens, die er hier zugrunde legt. Durch beides tritt der gläubige und gerechtfertigte Christ in eine innige Gemeinschaft des Lebens und zugleich aller Lebenserfahrungen mit dem auferweckten Christus ein. Die Gemeinschaft des Todes ist zwar ein wesentlicher Teil dieser Erfahrungen, aber doch immerhin nur ein Teil, nicht das Ganze. Eine innere Verbindung und psychologische Verkettung der beiden Tatsachen, der Rechtfertigung und des neuen Lebens, hat der Apostel nicht hergestellt. Das bei der Rechtfertigung in Betracht

kommende psychologische Moment ist nach dem ersten Abschnitt die *πίστις*. Nicht weniger als 25 mal kommt der Begriff *πίστις* und *πιστεύειν* im ersten Teil des Briefes vor; in Kapitel 6—8 findet er sich nicht ein einziges Mal. Das verdient doch in der Tat die allerhöchste Beachtung. Denn daraus folgt, meine ich, ohne weiteres, daß im Sinn des Apostels als Quellpunkt des neuen Lebens unter keinen Umständen der Glaube angesehen werden darf, als entwickelte sich nach seiner Anschauung das neue Leben gleichsam mit geistiger Naturnotwendigkeit als psychologische und ethische Folge aus dem Glauben, wie der Baum aus der Wurzel und die Frucht aus dem Baume. Eine innere Verbindung gibt es für den Apostel vielmehr nur zwischen der dem Christen mitgetheilten Gewißheit der Rechtfertigung und dem neuen Leben. Beides wird auf die Wirkungen desselben Faktors, nämlich auf die Kraft des Geistes Gottes und Christi zurückgeführt (vgl. 5, 5). Nicht ohne Grund hatte deshalb der Apostel die Verwirklichung der Rechtfertigung auf Grund Glaubens mit der Tatsache der Auferstehung Christi ursächlich verknüpft (4, 25). Der Glaube ist danach zwar freilich die notwendige Voraussetzung, aber nicht Ursache und Kraft des neuen Lebens. Diese Bedeutung kommt einzig und allein dem Geiste zu. Die Geistesmitteilung an die gläubigen und gerechtfertigten Christen müssen wir nach alledem als eine zweite Gnadentat Gottes neben ihrer Rechtfertigung und Annahme an Kindesstatt werten (vgl. Gal. 4, 6). Das Heil selbst ist da, abgesehen vom Geist und seinen Wirkungen; von Heilserfahrungen des Christen aber kann erst von dem Augenblicke ab geredet werden, in welchem der Geist Gottes in Tätigkeit tritt.

Mit den beiden letzten Versen des Kapitel 5 hatte sich der Apostel bereits den Übergang zu diesem zweiten Teil gebahnt. Ihre Aussagen über Gesetz und Gnade und ihr Verhältnis zueinander vergegenwärtigten ihm nun einen Einwurf, der ihm im Verfolge seiner Rechtfertigungslehre sicherlich oft gemacht worden ist. Er entstammt demselben judaistischen Lager, dem die *τινές* 3, 8 angehörten, die eine sachlich auf der gleichen Linie liegende Schmährede gegen den Apostel verbreiteten, deren Herzensmeinung aber umgekehrt dahin ging, daß doch das Gesetz dazu da sei und allein dazu imstande sei, der Sündenherrschaft einen Damm entgegenzusetzen, und daß, wenn an die Stelle des Gesetzes die Gnade trete, die Sünde nicht gemieden zu werden brauche, ja nicht gemieden werden könne. Denn das Prinzip der Gnade ermuntere ja nur zum Sündigen und biete anderseits für die sittlich bestimmende Macht des durch sie außer Kurs gebrachten Gesetzes keinen vollwertigen Ersatz. — Demgegenüber führt der Apostel aus:

1. Der Stand unter der Gnade schließt keine Gefahr für das sittliche Leben des Christen in sich. Denn jeder Christ hat in der Taufe eine Erfahrung gemacht, die ihn zum Kampf wider die Sünde befähigt und verpflichtet, und die ihm zugleich, wenn er es nur nicht an sich fehlen läßt, glorreichen Sieg in diesem Kampf gewährleistet (6, 1—14).

2. Daß der Befreiung vom Gesetz sittliche Zügellosigkeit unausbleiblich folgen müsse, ist nicht zu befürchten; denn ihre selbstverständliche Kehrseite ist die rückhaltlose Hingabe an die Gerechtigkeit und an Gott. Damit ist ein vollkommener Ersatz für den Zwang des Gesetzes geschaffen, und zwar ein seliger Ersatz; denn Heiligung wird als Frucht daraus erwachsen, und ewiges Leben wird durch Gottes Gnade das Ende sein. Den neuen Herren, die solchen Gnadenlohn gewähren, wird sich der Christ willig unterordnen (6, 15—23).

3. Daß aber die Erfahrung des Christen in der Taufe einen vollkommenen Bruch mit dem Alten und den Beginn eines völlig Neuen bedeute, beweist der Apostel den gesetzeskundigen Römern aus der Analogie der eherechtlichen Verhältnisse. Diese Befreiung vom Gesetz ist für den Christen eine Befreiung aus dem Zustande der Verfallenheit an Fleisch, Sünde und Tod (7, 1—6).

4. Der Stand unter dem Gesetz bedeutet nämlich in der Tat eine Knechtung durch das Gesetz des Fleisches, der Sünde und des Todes (7, 7—25). Denn

- a) Zwar ist das Gesetz nicht selbst sündig seinem Wesen nach, wohl aber hat es der Sünde Leben und Kraft gegeben (7, 7—12).
- b) Zwar ist das Gesetz nicht Ursache unseres Todes, wohl aber hat es in unserem Fleische dem Gesetz der Sünde und damit dem Gesetz des Todes zur Herrschaft verholfen, so daß nunmehr der Stand unter dem Gesetz für die Gesamtpersönlichkeit des natürlichen Menschen einer Verfallenheit an das Gesetz des Fleisches, der Sünde und des Todes gleichkommt (7, 13—25).

5. Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes und damit zugleich Gerechtigkeit und Leben zu schaffen, ist nur der Geist des sündlos vollkommenen Christus imstande, der den Christen in der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn verliehen ward (8, 1—11).

6. Ebendeshalb wird den Christen durch diesen Geist für die Gegenwart die Gewißheit ihres Gnadenstandes als Kinder Gottes, und für die Zukunft der Besitz des väterlichen Erbes, die Teilnahme an der Verklärung in der Gemeinschaft des verherrlichten Christus, verbürgt (8, 12—17).

7. Die durch diese Gewißheit bewirkte siegesfreudige Stimmung der Christen kann durch die Leiden dieser Zeit nicht beeinträchtigt,

sondern nur erhöht werden; denn dem Christen steht eine Fülle von anderweitigen Beweisen für das sichere Eintreten der zukünftigen Verherrlichung zu Gebote (8, 18—30):

- a) Es geht ein tiefes Sehnen und Seufzen nach der herrlichen Endvollendung durch die Natur, das nach Stillung verlangt (8, 19—22).
- b) Auch wir Christen haben ein ungestilltes Sehnen und Seufzen in uns, das endlich Ruhe finden wird und muß in der Herrlichkeit Gottes (V. 8, 23—25).
- c) Der Geist Gottes selbst in uns verlangt seufzend nach dieser Vollendung (8, 26. 27).
- d) Der letzte und tiefste Grund unserer Heilshoffnung ruht in der Erwählung und Vorherbestimmung zum Heil, die ein Ausfluß der ewigen Liebe Gottes zu uns ist, und die uns dafür bürgt, daß Gott in allen Stücken zum Guten für uns mitwirken wird, zum Guten namentlich auch mit Bezug auf die Erfüllung unserer Sehnsucht nach der Vollendung unseres Heils (8, 28—30).

8. So darf der Christ, seines Heils gewiß, dem Gefühl dankbarer Freude in einem Jubelhymnus Ausdruck verleihen. Alle Anklagen müssen verstummen, und alle Leiden und Trübsale dieser Zeit läßt er fröhlich über sich ergehen; denn nichts im Himmel und auf Erden ist imstande, ihn von der Liebe Gottes und Christi zu trennen (8, 31—39).

Kapitel 6.

1) Das Prinzip der Gnade bedeutet keine Gefahr für das sittliche Leben des Christen, weil er durch die Taufe zu neuem Leben befähigt und verpflichtet ist (6, 1—14).

V. 1. Der Apostel vergegenwärtigt sich den Einwurf: Wenn das Gesetz nur den Zweck hat, Sünde zu mehrten, damit die Gnade Gottes desto reicher erscheine, so müssen wir füglich bei der Sünde verharren, um nur ja der Gnade Gottes Gelegenheit zur Betätigung zu geben und so die Ehre Gottes zu erhöhen. **V. 2.** Solche Folgerung aus seinen Sätzen weist er mit dem Ausdruck religiösen Abscheus zurück und begründet sein Recht dazu mit der Tatsache, daß ja alle Christen einen Todesprozeß an sich erlebt haben, der sie von jedweder Beziehung zur Herrscherin Sünde loslöste, so daß sie keinerlei Ansprüche mehr an sie habe. **V. 3.** Er beruft sich damit auf eine Erfahrung, die

alle Christen ohne Ausnahme in der Taufe gemacht haben. Durch die Taufe sind wir Christen in die denkbar innigste Verbindung mit Christo eingetreten, wir sind gleichsam in ihn hineingetaucht worden zu einer Gemeinschaft des Lebens und der Lebenserfahrungen: zu einer Gemeinschaft also in erster Linie auch seines Todes. Das bedeutet aber für uns wie für Christum selbst das gänzliche Aufhören des bisherigen und den Beginn eines völlig neuen Lebens. **V. 4.** Die Gemeinschaft des Todes war also zugleich eine Gemeinschaft des Begrabenwerdens; und der damit beabsichtigte Erfolg entspricht wiederum dem Erlebnis Christi: wir sollten durch schöpferische Gotteskraft dazu befähigt werden, fortan in einem ganz neuen Leben zu wandeln, gleichwie Christus durch göttliche Machtherlichkeit aus dem Tode zum Leben erweckt wurde. **V. 5.** Für solchen neuen Lebenswandel ist in der Taufe selbst der keimkräftige Anfang geschaffen; denn so gewiß es ist, daß das Erlebnis, das uns in der Taufe mit Christo zu innigster Gemeinschaft des Lebens verwachsen ließ, nach seiner einen Seite mit seinem Tode in Vergleich gestellt werden kann, so gewiß ist es, daß dasselbe Erlebnis zugleich einen seiner Auferweckung gleichzustellenden Vorgang für uns bedeutet. Tod und Auferweckung werden bei uns ebenso selbstverständlich und unzertrennlich verbunden sein, wie Sterben und Auferstehen bei Christus, dem Urbild unserer Erlebnisse, und wie Untertauchen und Auftauchen bei dem Vollzug der Taufe. **V. 6.** Denn das ist uns Christen gewiß, daß die in der Taufe gemachten Erfahrungen nach Gottes Willen nicht einmalige und vorübergehende, sondern bleibende Bedeutung und nachhaltige Wirkung haben sollen: wir sollen dauernd von der Sünde freibleiben. Denn wir wissen: jener einmalige Vorgang bei der Taufe, in der unser alter Mensch mit allem, was von Sünde und sündigen Neigungen an ihm haftete, mit Christo einen Kreuzestod erlitt, sollte nach Gottes Willen die Folge haben, daß unser von der Sündenmacht beherrschter Leib als solcher außer Tätigkeit gesetzt würde, ohne Bild gesprochen: daß wir der Herrscherin Sünde hinfort nicht mehr Knechtsdienste leisteten. **V. 7.** Denn, so sagt schon der Volksmund, wer gestorben ist, ist damit der Sünde ein für allemal los und ledig geworden. **V. 8.** Und mit diesem Bewußtsein, daß es bei der Taufe nach Gottes Willen auf eine dauernde Loslösung von der Sünde abgesehen sei, verbindet sich unmittelbar die andere Überzeugung, daß wir, die wir in der Lebensgemeinschaft mit Christo diesen Tod an uns erfahren haben, nun auch kraft derselben Gemeinschaft mit Christo ein Leben haben sollen, wie er es besitzt: ein Leben, dem Stetigkeit und Dauer verbürgt ist. **V. 9.** Und wieder stützt sich diese Gewißheit auf eine Erkenntnis des

Erlebens Christi, das wir nacherleben. Wir wissen, daß Christus, nachdem er einmal von den Toten auferweckt worden ist, nicht wieder sterben wird. Der Tod konnte nur während seines Erdenlebens Herrschaftsansprüche an ihn geltend machen, weil Christus um der Sünde willen in die Welt gekommen war, und weil so sein ganzes Leben in leidentlicher Beziehung zur Sünde stand. Mit diesen Herrschaftsansprüchen des Todes ist es jetzt und für alle Zeit vorüber. **V. 10.** Denn seine leidentliche Beziehung zur Sündenmacht ist für immer vorüber: durch den Tod, den er erlitten hat, ist er ihr auf einmal und für immer entstorben. Das Leben aber, das er durch den Tod hindurch gewann, ist nach Art und Inhalt durch die Beziehung auf Gott allein bestimmt. Da gibt's kein Sterben mehr. **V. 11.** Ist also unsere völlige sittliche Erneuerung Sinn und Zweck des Tauberlebens nach Gottes Willen, nun so darf der Apostel seine Leser auch ermahnen, es an sich nicht fehlen zu lassen, damit die Absicht Gottes auch wirklich erreicht werde. Sie müssen sich dauernd verhalten, daß sie, einmal der Sünde abgestorben, nun auch für immer völlig tot für sie sein sollen, und daß ihr neues sittliches Leben sich dauernd lebenskräftig erweisen muß im Dienste Gottes und in der Kraft der Lebensgemeinschaft mit Christo Jesu. **V. 12. 13.** So kann der Apostel nunmehr den Schluß machen mit einer kräftigen Ermahnung an die Leser: sie sollen die Fremdherrschaft der Sündenmacht in ihrem Leibe hinfort nicht dulden; denn damit, daß sie sich den Begierden des Leibes unterordneten, würden sie, die aus Toten Lebendige geworden seien, ja über sich gebieten lassen, was doch dem Tode verfallen sei. Nein, sie, die aus dem Tode zu neuem, wirkungskräftigem Leben erweckt sind, sollen den Leib sich gefügig machen und seine Glieder nicht mehr wie früher der Herrscherin Sünde als Ungerechtigkeitswaffen darbieten, sondern sich in dem Kampf zwischen Sünde und Gott auf Gottes Seite stellen, ihm ihre ganze Persönlichkeit zum Dienst hingeben und aus ihren Gliedern Waffen schmieden, die für die Gerechtigkeit freie Bahn machen, Gott zu Ehren. **V. 14.** Die Aussicht auf gewissen Erfolg wird sie in ihrem Vorhaben stärken. Denn wenn sie es an sich nicht fehlen lassen, dann wird die Sündenmacht ihrer ganz sicher nicht mehr Herr werden. Dessen dürfen sie gewiß sein. Denn vorüber ist die Zeit, da sie dem Gesetz geknechtet waren, das unausbleiblich Übertretung und Zorn bewirkte; sie stehen ja jetzt unter der königlichen Herrschaft der Gnade, die zu Gerechtigkeit und Leben führt. Als ihre willigen Untertanen werden sie der knechtenden Herrschaft der Sünde dauernd entzogen sein.

V. 1. Die Formel $\tau\acute{\iota}\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \xi\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$; führt, wie 7, 7 und 9, 14, eine scheinbar notwendige Konsequenz der soeben ausgesprochenen Sätze ein, die dann durch $\mu\grave{\eta}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ zurückgewiesen wird. Die Bemerkung über die Verleumdungen des Apostels seitens gewisser Leute in 3, 8 macht es wahrscheinlich, daß wir es hier nicht mit einer rein rhetorischen Übergangsformel zu tun haben, sondern mit einer naheliegenden Folgerung aus den vorigen Sätzen, die dem Apostel von seinen Gegnern häufig entgegengehalten war. Die Veranlassung der Worte durch heidenchristlich-libertinistische Verdrehungen des paulinischen Evangeliums ist nach 3, 8 ausgeschlossen. Die ganze folgende Erörterung dient zur Entkräftung dieses Vorwurfs (LIETZMANN). — Zu $\epsilon\pi\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$ c. dat. vgl. II, 22ff.

V. 2. $\omicron\lambda\tau\iota\nu\epsilon\varsigma$ begründend = *quippe qui*. Der Apostel weist den Vorwurf zurück mit dem Hinweis auf eine allen Christen feststehende Erfahrungstatsache, das $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$. — $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\alpha\nu\epsilon\iota\nu$ ist bildlich zu verstehen und $\tau\eta\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ Dativ der Beziehung: *wir sind der Herrscherin Sünde abgestorben*, so daß sie keine Ansprüche mehr an uns hat. Im folgenden wird demnach eine ethische, nicht eine religiös-soteriologische Frage erörtert. Der Gedanke an die Befreiung von der Sünde der Vergangenheit liegt hier fern; es handelt sich lediglich um die Frage nach der Befreiung von der Sünde als einer die Menschen sittlich bestimmenden Macht. Paulus rechnet auf die Zustimmung der Leser, daß es für Christen nach solcher Erfahrung ein Ding der Unmöglichkeit sei, auch fernerhin noch sich in der Sünde als ihrem Lebenselement zu bewegen.

V. 3. $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\lambda\omicron\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$, nur hier und 7, 1 ist stärker als $\eta\ \sigma\upsilon\kappa\ \omicron\lambda\delta\alpha\tau\epsilon$. Aber mit dem einen wie mit dem anderen weist der Apostel auf etwas den Christen Bekanntes hin. Und daß auch hier in $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\lambda\omicron\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$ nicht ein Ton der Besorgnis anklingt, sie möchten die Tragweite dessen, was er nun zu sagen hat, doch vielleicht nicht ermessen (ZAHN), zeigt 7, 1, wo der Apostel diese Formel gebraucht, während er den Lesern doch die betreffende Erkenntnis durchaus zutraut, wie er dort ausdrücklich hervorhebt. Höchst bedeutsam ist es nun, daß er in diesen Versen nicht vom christlichen Glauben als der Wurzel des neuen Lebens spricht, sondern von dem religiösen Erfahris, das die Christen insgesamt in der Taufe gemacht haben und das sie berechtigt, sich von der Herrschaft der Sünde befreit zu erachten. Im zweiten Satzgliede ist $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\varsigma\epsilon\iota\nu$ zweifellos in seiner ursprünglichen Bedeutung *eintauchen* zu nehmen. Denn es wäre nicht abzusehen, wie ein bloßes Getauftwerden mit Beziehung auf den Tod Christi oder auf die Anerkennung der Heilsbedeutung seines Todes hin ein *Mitsterben mit*

Christo genannt werden könnte, auf das es in diesem Zusammenhange allein ankommt. Im übrigen bedeutet βαπτίζειν für griechische Ohren nicht *taufen*, sondern *eintauchen* (LIETZMANN). Diese Übersetzung werden wir auch in das erste Glied eintragen müssen: *wir sind in Christum Jesum eingetaucht*. Die bildliche Rede erinnert an den Vorgang bei der Taufhandlung, wo der ganze Leib im Wasserbade verschwand. Der Gedanke der denkbar innigsten Gemeinschaft mit Christo soll dadurch versinnbildlicht werden. Es ist dasselbe, was Gal. 3, 27 unter anderem Bilde ἐνδύσασθαι Χριστόν genannt wird. Aus dieser Vorstellung ist die paulinische Formel ἐν Χριστῷ (164 mal bei Paulus) erwachsen, die man also zunächst rein lokal zu deuten hat (vgl. DEISSMANN, *die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu“* 1892, dessen Anschauung ich im großen und ganzen teile. Freilich nicht in der Annahme, daß die Formel von Paulus geschaffen worden ist; es ist mir vielmehr wahrscheinlich, daß der Apostel sie als liturgische Formel bereits vorgefunden und nur in seiner Weise vertieft hat). Das Eingetauchtwerden in Christum besteht zu allererst in einem βαπτισθῆναι εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Die logische Verbindung des V. 3 mit V. 2 macht es gewiß, daß der Tod Christi hier vom Apostel nicht als Sühntod gewertet ist, der uns Vergebung der Sünden und Tilgung der Schuld erwirkt hat; „denn es leuchtet nicht ein, wie eben damit, daß einer Sühnung seiner Sünde gefunden und Erlaß seiner Schuld empfangen hat, auch sein der Sünde zugewandtes Leben ein Ende gefunden haben soll, worum es sich nach V. 2 handelt“ (ZAHN). Der Tod Christi wird hier vielmehr unter dem Gesichtspunkt angeschaut, daß er, wie für Jesum, so auch für uns das Ende eines bisher gelebten Lebens und den Übergang zu einem neuen Leben bedeutet. Das dem Tode Christi vergleichbare Erlebnis der Christen in der Taufe will der Apostel ausschließlich in sittlichem Sinne gewertet wissen. Nur so begreift sich die parallele Aussage über das Miterleben und Nacherleben der Auferstehung Christi, von der im folgenden die Rede ist.

V. 4. Der Vordersatz wiederholt inhaltlich die Aussage des V. 3. Das Mitbegrabenwerden ist die selbstverständliche Begleiterfahrung (οὖν) des Mitgestorbenseins. — εἰς τὸν θάνατον ist unmittelbar mit βαπτισματος zu verbinden, das als subst. verb. solche Verbindung ohne Wiederholung des Artikels zuläßt; die Verbindung mit συνετάφημεν würde eine inkongruente Vorstellung ergeben (WEISS). Durch das vorangehende αὐτῷ ist ein αὐτοῦ hinter θάνατον überflüssig gemacht. Aus dem Wechsel des Ausdrucks darf man um so weniger weitgehende Schlüsse ziehen, als hinterher in V. 6 ohne wesentliche Abweichung der Bedeutung συνεσταυρώθη dafür eingesetzt wird. Alle drei Wen-

dungen besagen in der Sache dasselbe. — *συνετάφημεν* entspricht im Bilde genauer der äußeren Handlung bei der Taufe und bringt die Idee der persönlichen Vergewisserung des inneren Vorganges, der darin zu symbolischer Darstellung kommt, noch besser zur Geltung; überdies bereitet das Wort die Aussage des *ἵνα*-Satzes trefflich vor. — In diesem Absichtssatz geht der Apostel nun aber über das, was wir im Anschluß an den Hauptsatz erwarten, wesentlich hinaus. Wir erwarten eine Aussage über das Erwecktwerden zu einem neuen Leben und nicht über das Wandeln in einem völlig neuen Leben. Anstatt zunächst die zweite Seite des Taufferlebnisses selbst zu nennen, spricht der Apostel sofort von der beabsichtigten Folge, die sie nach Gottes Willen haben soll. Es drängt ihn, in der Antwort auf den in V. 1 formulierten Einwurf das Taufferlebnis der Christen sofort so zu beschreiben, daß daraus ihre Befähigung und Verpflichtung zu einem neuen sittlichen Wandel ersichtlich wird. Aber das *ἵνα* macht zugleich deutlich, daß das *περιπατεῖν ἐν καινότητι ζωῆς* vom Apostel nicht als eine schon gegenwärtig in und mit der Taufe eingetretene sakramentale Realität angesehen wird, sondern als etwas, was erst werden soll und was erreicht werden wird *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς*. Diese Worte sind zweifellos auch im Absichtssatz zu ergänzen, ja ihre Wahl wird erst aus dem Absichtssatze recht verständlich.

Die Wirkung der Taufe denkt sich der Apostel also nicht durch mystisch-sakramentale Übertragung des Todes- und Auferweckungserlebnisses Christi auf die Christen vermittelt, sondern durch die Herrlichkeit Gottes, die Leben aus dem Tode schöpferisch hervorzurufen und das neugeschaffene Leben kraftvoll zu fördern vermag. So wird auch Kol. 2, 12 Erweckung aus dem Todeszustand und neues Leben gewirkt gedacht durch die Kühnheit des Glaubens, mit dem die Christen die Wirkungskraft der göttlichen Allmacht auf sich zu beziehen wagen, die Christum von den Toten erweckt hat. Bei unserem Verse wird die Erinnerung an 4, 17—25 wach. Die Wertung der Heilstatsache der Auferweckung Christi bildet in der Tat eine Klammer zwischen dem ersten und zweiten Teil unseres Briefes. Aber diese Wertung ist hier eine andere als dort. Dort kam die Auferweckung Christi zu stehen als göttliche Beglaubigung für den Heilswert des Todes Christi, ohne die wir nicht zum Glauben und zur persönlichen Teilnahme an den Heilswirkungen des Todes Christi gelangt wären; hier als das durch die Kraftfülle göttlicher Herrlichkeit gewirkte Urbild eines Erlebnisses, das die Christen in der Gemeinschaft Christi nacherleben: kurz, die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christo bildet hier überall den Untergrund der Aussagen.

V. 5 führt sich als Begründung von V. 4 ein: von einem Wandel ἐν καινότητι ζωῆς als der beabsichtigten Folge des Tauberlebnisses kann die Rede sein, weil das Tauberlebnis selbst nicht bloß in einem dem Tode, sondern selbstverständlich auch in einem der Auferweckung Christi vergleichbaren religiösen Erlebnis der Christen besteht, kurz, weil durch die Taufe bei jedem Christen der wirkungskräftige Anfang eines neuen Lebens gesetzt ist. Und wenn Gott neues Leben schöpferisch wirkt, so will er natürlich, daß es weiter fortbestehe, sich entfalte und betätige. — σύμφυτοι, abzuleiten von συμφύεσθαι, bedeutet: *in eins verwachsen* und bedarf zur Ergänzung eines Dativs. Dieses Bedürfnis mit τῷ ὁμοιώματι κτλ. zu decken, ist zwar verführerisch, aber nicht gestattet. — Nach unseren Erörterungen in 1, 23 wird durch die Verbindung ὁμοίωμα τοῦ θανάτου die Deutung auf den Tod selber oder auf etwas ihm völlig Gleiches ausgeschlossen; es wird dadurch vielmehr ein Vorgang bezeichnet, zu dem man den Tod Christi gleichsam als Modell ansehen kann. Der Sache nach soll damit offenbar das ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ umschrieben werden: ein Vorgang, der auf sittlichem Gebiet im Innern der Gläubigen sich abspielt, hier aber einem Todesprozeß vergleichbar ist. Daher kann es nicht als ergänzende Bestimmung mit σύμφυτοι unmittelbar verbunden gedacht werden, auch nicht, wenn man τοῦ θανάτου als gen. appos. fassen und übersetzen wollte: *wir sind zusammengewachsen mit dem Vorbild des sich an uns vollziehenden Vorgangs, nämlich mit dem Tode Christi* (ZAHN). Hätte der Apostel das gemeint, so hätte er sicher diese umständliche Umschreibung vermieden und auch sicherlich nicht den merkwürdigen Ausdruck σύμφυτοι gewählt, der in der Profangräzität innere Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft zum Ausdruck bringt. Wir, die Personen, können nicht mit einem Abstraktum zusammenwachsen, sondern nur mit einem gleichartig organisierten Wesen. Daher wird es trotz vielseitigen energischen Widerspruchs bei der Auskunft von ERASMUS, BEZA, GROTIUS, WEISS, GODET, JÜLICHER sein Bewenden haben müssen, daß der Dativ instrumental zu fassen und zu σύμφυτοι ein αὐτῷ zu ergänzen sei: *wir sind durch ein Erlebnis oder: in einem Erlebnis, das seinem Tode vergleichbar ist, mit ihm zusammengewachsen*. — Mit ἀλλὰ καί wird der Nachsatz aufs lebhafteste eingeführt: *nun, so werden wir es doch wohl auch gleicherweise durch ein zweites Erlebnis sein, das mit seiner Auferstehung in Vergleich gestellt werden kann*. Obwohl σύμφυτος auch mit Gen. konstruiert werden kann, müssen wir um des parallelismus membrorum willen doch vor ἀναστάσεως das τῷ ὁμοιώματι aus dem ersten Gliede ergänzen; und ἐσόμεθα ist fut.

log.; denn die rein futurische Fassung würde die Beziehung der Aussage auf die künftige Auferstehung des Leibes fordern: ein dem ganzen Zusammenhang völlig fremder Gedanke. V. 8—10 mit der in V. 11 angeschlossenen Ermahnung liefert den bündigen Beweis dafür, daß hier überall an Leben im Sinne der sittlichen Lebensbetätigung im Diesseits gedacht ist. — Der Apostel ist der Ansicht, daß die Leser die Verbindung zwischen Taufe und Tod Christi von sich aus vollziehen werden: das Untertauchen des Leibes und sein Verschwinden im Wassergrabe verbindet sich begrifflich und sachlich ohne weiteres mit dem *βάπτισμα*; hingegen zu der Anerkennung der Wahrheit, daß eine weitere Verbindung auch zwischen Taufe und Auferweckung Christi herzustellen sei, sucht er sie erst auf dem Wege einer logischen Schlußfolgerung zu führen. Die Bündigkeit dieser Schlußfolgerung liegt darin, daß einerseits in dem symbolischen Vorgang der Taufe, dem Untertauchen, auf das allein *βάπτισμα* seinem Begriff nach zunächst hinweist, ein Auftauchen folgt, und daß anderseits die geschichtliche Tatsache des Todes Christi nicht gedacht werden kann und soll ohne die nachfolgende Auferweckung.

V. 6. Die Anknüpfung des *γινώσκοντες* an V. 5 ist logisch und sachlich unmöglich, weil sich eine Verbindung mit dem Futurum der logischen Schlußfolgerung nicht herstellen läßt, und weil V. 6. 7 auf die Hauptaussage des V. 5 nicht die geringste Rücksicht nehmen. Die Aussage des V. 5 haben wir ohnehin als nachträgliche Bemerkung des Apostels erkannt, die der in V. 4b ausgesprochenen Behauptung eigentlich hätte voraufgehen sollen. Gerade durch die Vorwegnahme von 4b hatte der Apostel nun aber deutlich gemacht, daß es ihm zur Entkräftung des in V. 1 formulierten Einwandes vor allem auf die Betonung der sittlichen Abzweckung der Taufe ankomme. Wir dürfen daher V. 5 gleichsam als Parenthese fassen und V. 6 unmittelbar an V. 4 anschließen. Das ist sicher im Sinne des Apostels. Denn V. 6—10 enthalten keineswegs eine bloße Umschreibung und nähere Erläuterung dessen, was er vorher im Bilde ein Sterben und Auferwecktwerden mit Christo nannte, sondern sie sprechen von den notwendigen und selbstverständlichen Folgen dieser Erfahrungs in dem Leben der Christen, das mit der Taufe seinen Anfang genommen hat. Bei jenen grundlegenden Erfahrungs, die der Christ in der Taufe durch die machtvolle Wirkung der Gnade Gottes an sich erlebt hat, soll es nicht bleiben; sie sollen auch für die Folgezeit ihre Bedeutung behalten und nachhaltige Wirkung ausüben: der eigentliche Zweck des Todesprozesses ist, daß das, was gestorben ist, dauernd dem Tode verfallen bleibe (V. 6. 7), und der eigentliche Sinn und Zweck der Neubelebung

ist dauerndes Leben und kraftvolle Betätigung des neugewonnenen Lebens (V. 8—10; vgl. 4b). V. 6—10 haben also trotz ihrer Aussageform bereits ermahrenden Charakter und bilden eine treffliche Einleitung zu der eigentlichen Ermahnung von V. 11 ab. Durch diesen Aufriß des Gedankenganges erledigt sich der Vorwurf, daß der Apostel hier zwischen Ideal und Wirklichkeit hin- und herschwanke und keinen festen Standpunkt zu gewinnen vermöge (vgl. die einleitenden Bemerkungen zu Kapitel 6—8). Was in der Taufe durch Gottes Kraft und Gnade geworden ist, und was nach Gottes Willen auf Grund der Taufe nun weiterhin in der sittlichen Arbeit des Lebens noch erst werden soll, ist vom Apostel dauernd und deutlich auseinandergehalten.

Da das Ich, die Persönlichkeit, auch nach dem ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ in der Taufe fortbesteht, setzt der Apostel hier als Subjekt *unser alter Mensch* und *der Leib der Sünde* ein, und dementsprechend treten an die Stelle des ἀποθανεῖν, das nur von Personen gesagt wird, die Verben συνσταυροῦσθαι und καταργεῖσθαι ein. — In der Verbindung σῶμα τῆς ἁμαρτίας könnte σῶμα, nach Kol. 3, 5 ff. bildlich gefaßt, *die organische Zusammenfassung der einzelnen Sünden* bedeuten, so daß die Sünden selbst einem vielgliedrigen Organismus verglichen würden. Aber in unseren Versen wird immerwährend vom σῶμα im eigentlichen Sinne als vom wirklichen, irdischen Leibe mit seinen Gliedern gesprochen. ἡ ἁμαρτία aber ist nicht die *Eigenschaft der Sündhaftigkeit*, sondern *die Herrscherin Sünde*; der Gen. gibt sich also ungezwungen als gen. poss.: *der der Herrscherin Sünde angehörige, ihr unterworfen, in allen seinen Bewegungen und Betätigungen von ihr beeinflusste und bestimmte Leib*. In dieser Beziehung soll der Leib dauernd außer Kraft und Tätigkeit gesetzt werden. „Dauernd“ dürfen wir einfügen; denn der Apostel bringt diesen Gedanken selbst zum Ausdruck durch das μὴ ἐστὶ in dem finalen Infinitivsatz, der die Sache ohne Bild beschreibt, und den wir am besten als einen vom Apostel selbst in Apposition angefügten Kommentar zu der bildlichen Rede des ersten Zwecksatzes auffassen: *das heißt, damit wir nicht mehr der Sünde geknechtet seien*.

V. 7. ZAHN läßt die Rede mit V. 7 neu anheben und meint, was bisher als Pflicht der Getauften dargestellt sei, werde in V. 7—14 als ihnen möglich nachgewiesen. Zutreffender wäre es, die beiden Gesichtspunkte genau umgekehrt zu verteilen. Indessen V. 7 gehört eng zu V. 6, und V. 8—10 ist eine diesen beiden Versen völlig parallel laufende Ausführung, in der dieselbe Frage, nur mehr nach ihrer positiven Seite hin, besprochen wird. — ὁ ἀποθανών ohne einen Zusatz, der die übertragene Bedeutung anzeigt (V. 2. 8. 10; vgl. V. 11),

ist selbstverständlich vom natürlichen Tode zu deuten; und der ganze Satz gibt sich schon nach seiner Form als allgemeingültige, gleichsam sprichwörtliche Rede zu erkennen. Dann ist aber auch unmöglich, *δεδικαιωται* im technischen Sinne zu nehmen: *er ist gerecht gesprochen, von der Sünde freigesprochen*. Denn der Tod jedes einzelnen Menschen würde ja danach die volle Sühne seiner Sünde bedeuten; und zwar wäre das vom natürlichen Tode ausgesagt, wie ihn jeder Mensch sterben muß. Die Beziehung auf das Tauferlebnis wird ebenso zu Unrecht eingetragen, wie der Begriff der Todesstrafe (*LITIS*). Der Satz in dieser Deutung würde aber überhaupt aus dem Rahmen des Ganzen herausfallen, da es sich hier nicht um Sündensühne, sondern um Befreiung von der Sündenmacht handelt. Es ist eine volkstümliche Sentenz, etwa wie der Satz: *Wer schläft, sündigt nicht* und besagt, daß, *wer gestorben ist, damit ein für allemal der bestimmenden Macht der Sünde los und ledig geworden*, ihrem Herrschaftsbereich und ihren Herrschaftsansprüchen entnommen ist. Diese Auffassung wird durch das vorangehende *σῶμα*, das als Dienerin der *ἀμαρτία* zu stehen kommt, und durch die spätere Hinweisung auf die Glieder als Werkzeuge und Waffen der Herrscherin Sünde nahegelegt. Paulus hat also eine populäre Unterstützung seiner Anschauung geben wollen; darum eignet sich der Satz durchaus nicht zum Ausgangspunkt für die Darstellung der Heilswirkungen des Todes Christi.

V. 8—10 haben nun den Zweck, den Nachweis positiv zu vervollständigen: auch das neue Leben soll eine Sache von Dauer sein.

V. 8. 9. V. 8 ist nicht bloße Wiederholung von V. 5; denn *mit Christo leben* ist etwas anderes als *mit Christo lebendig gemacht werden*. Das erste bezeichnet den infolge der zweiten Tatsache eingetretenen dauernden Zustand. Von dauerndem Leben ist schon das *futurum log.* *συνζήσομεν* zu verstehen. Voraussetzung dieser Gewißheit ist der Glaube an den nicht nur auferweckten, sondern nunmehr für alle Zeiten lebendigen Christus. Dieser Gedanke wird in V. 9 vom Apostel selbst angeschlossen: Teilnahme an dem Leben Christi bedeutet Teilnahme an einem Leben, dem kein Tod mehr etwas anhaben kann. Durch das Präsens *οὐκέτι κρινέται* wird sein gegenwärtiger Zustand der Zuständlichkeit gegenübergestellt, in der er sich während seines irdischen Lebens befand. Von einer Herrschaft des Todes über Christum muß nach Ansicht des Paulus also nicht bloß im Blick auf die einmalige Tatsache seines Todes, sondern auch im Blick auf die ganze Dauer seines Erdenlebens gesprochen werden. Damit ist aber, da Todesherrschaft nicht ohne Sündenherrschaft gedacht werden kann, zugleich gesagt, daß er während seines Erden-

lebens in leidentlicher Beziehung zur Sünde gestanden haben muß; und davon weiß der Apostel in der Tat in V. 10 zu reden.

V. 10. ὁ ἀπέθανεν und ὁ ζῇ ist nach Analogie der griechischen Wendungen θάνατον ἀποθανεῖν und ζωὴν ζῇν gebildet. ὁ ist also reiner Objektsakkusativ. Betont sind gleichmäßig τῇ ἁμαρτίᾳ und ἐφάπαξ. Ersteres bringt zu den bisherigen Aussagen über den Tod Christi ein neues Moment hinzu. Denn bisher war immer nur der wirkliche physische Todesprozeß bei Christo mit unserem ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ in Vergleich gestellt. Für die Deutung des Dativs ist die analoge Ausdrucksweise in V. 2 und die gegensätzliche Parallele in dem folgenden τῷ θεῷ maßgebend. Dadurch wird die Fassung als dat. instr. ausgeschlossen; ebenso auch die Fassung als reiner dat. comm. (JÜLICHER: *denn sein Sterben, das hat er der Sünde entrichtet ein für allemal*; vgl. RICHTER). Wir erwarten eine Aussage über ein Erfahrnis, nicht über eine Leistung Christi in seinem Tode; also: *Christus ist in seinem Tode der Beziehung zur Sünde auf einmal und für immer entstorben*. So tritt die formelle Gleichartigkeit des Erlebnisses Christi mit dem Erlebnis der Christen, das ja sein ὁμοίωμα genannt wurde, deutlich hervor. Inhaltlich werden sich dagegen die beiderseitigen Erlebnisse in dem Maße unterscheiden, in welchem ein Unterschied besteht zwischen der Beziehung Christi zur Sünde und der Sünde zu Christo während seines Erdenlebens und der Beziehung der Gläubigen vor ihrer Taufe zur Sünde. Nach Röm. 8, 3 hat Christus keine σὰρξ ἁμαρτίας an sich gehabt, nach 2 Kor. 5, 21 ist er ein μὴ γινὼς ἁμαρτίαν gewesen. Nicht seine eigene Sünde und sein eigenes Fleisch lastete als ein Druck auf ihm, sondern die Sünde der Welt, die er nach Gottes Willen sühnen sollte. Dieser rein passiv gedachten Beziehung zur Sünde ist er durch seinen Tod für immer entstorben (ähnliche Gedankengänge: Hebr. 7, 26; 9, 27. 28). — Das Leben, das er hinfort lebt, ist allen Beziehungen zur Sünde und allen irdischen Schranken enthoben und wird ausschließlich durch die Beziehung auf Gott bestimmt, ist also wirkliches, dauerndes Leben, dem hinfort kein Tod etwas anhaben kann.

V. 11 bringt die paränetische Anwendung von V. 6—10 auf die Leser, V. 12—14 die nähere Ausführung der Paränese; wobei V. 12 den Gedanken von V. 6. 7 und 11a, V. 13 den Gedanken von V. 8. 10 und 11b aufnimmt. Auch hier hat der Apostel also überall nicht das Taufferlebnis selbst, sondern seine beabsichtigten sittlichen Folgen im Auge, wie in 4b und 6—10.

V. 11. Die Stellung des εἶναι schwankt in den Codd.; vielleicht ist das Ursprüngliche bei A D, die es ganz auslassen. — Durch die Dative

τῇ ἁμαρτίᾳ und τῷ θεῷ wird für die beiden Aussagen dieses Verses wieder ein ethischer Sinn gewonnen. Von der Selbstbeurteilung und Haltung der Christen, wie sie sich infolge des Tauberlebnisses gestalten soll, will der Apostel reden. — νεκρούς τῇ ἁμαρτίᾳ bezeichnet den durch ἀποθάνειν τῇ ἁμαρτίᾳ herbeigeführten dauernden Zustand, und ebenso spricht ζῶντας τῷ θεῷ von dem Lebensbestand, nicht erst von seiner Entstehung. Daraus und aus dem einleitenden οὕτως καὶ entnehmen wir das Recht, den durch οὐκέτι und ἐφάπαξ im vorigen ausgesprochenen Gedanken der Dauer dieses neugeschaffenen Zustandes auch in unserem Verse bei νεκρούς und ζῶντας unter der Hand einzufügen. Dann fordert λογίζεσθε aber nicht zur Anerkennung des durch die Taufe herbeigeführten Zustandes auf, sondern zur Selbstbesinnung darauf, daß dieser Zustand im negativen und positiven Sinne nach Gottes Willen ein dauernder sein soll. Dieser sittliche Gotteswille verbindet sich nach V. 4b unmittelbar mit dem Tauberlebnis; und er kann sich damit verbinden, weil den Christen in der Taufe die Kraft zu seiner Erfüllung mitgeteilt ist ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dies steht also keineswegs bloß formelhaft, sondern hat einen ganz besonderen Akzent; sonst würde sich der Apostel dem Vorwurf eines schwächlichen Hinübergleitens von den Tatsachen religiöser Erfahrung in die Ermahnung ausgesetzt haben. Ohne diese Worte käme das Ganze ja im Grunde nur auf die Aufforderung hinaus: „Nun sorgt ihr eurerseits dafür, daß ihr das, was an Christo vorbildlich geschehen ist, auch an euch erlebt!“ In der Taufe sind die Christen in die Lebensgemeinschaft mit Christo eingepflanzt, d. h. (nach 8, 1ff.): sie haben Geist aus Christi Geist empfangen als eine Kraft zu neuem Leben, das Gott und seinem Dienst allein geweiht ist. Das ist also der Sinn: „Lasset die Kraft, die ihr in der Taufe empfangen habt, sich in eurem Leben auswirken; stellet euch auf die Seite des Geistes; lasset euch dauernd durch die Lebensgemeinschaft mit Christo in eurer Lebensgemeinschaft bestimmen!“

Wie sich durch zielbewußte Handhabung der aus solcher Selbstbeurteilung hervorquellenden sittlichen Motive der Wille zum Guten in ihrem Leben verwirklichen soll, zeigt V. 12f.

V. 12. 13. αὐτῇ vor ταῖς ἐπιθυμίαις, sowie die Mischlesart αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπ. αὐτοῦ sind naheliegende Erleichterungen des Gedankens in Anpassung an den Wortlaut der Ermahnung. — Zu εἰς τὸ ὑπακούειν ist aus dem vorigen ein ὅµως zu ergänzen. Auffallenderweise wird ihr natürliches σῶμα, das Organ für alle sittliche Betätigung, durch θνητόν charakterisiert, das nur von der natürlichen Sterblichkeit geedeutet werden kann. Der Apostel will damit die Widersinnigkeit ihres

Tuns beleuchten, wenn sie sich zu Sklaven dieses dem Tode verfallenen Leibes machen, während sie doch ἐκ νεκρῶν ζῶντες sind. Diesen negativen Gedanken des V. 12 nimmt Paulus zunächst noch einmal in V. 13 auf und bringt dabei zugleich klarer den Gegensatz zwischen dem Dienst der Sünde und dem Dienst Gottes heraus. Sünde und Gott sind wie zwei Herrscher, die um den Besitz des Christen miteinander kämpfen; und in des Christen Macht liegt es seit der Taufe, die Glieder seines Leibes als Waffen für diesen Kampf dem einen oder anderen zur Verfügung zu stellen. — ἀδικίας und δικαιοσύνης sind Qualitätsgenitive. Im zweiten Gliede wird τὰ μέλη ὑμῶν zunächst durch ἑαυτοὺς ersetzt: in dem Verbot stand das θνητὸν σῶμα im Mittelpunkt; hier, wo es sich um den Dienst Gottes handelt, kommen sie selbst, ihre ganze Persönlichkeit, in Frage, und ebendeshalb werden sie in offensichtlichem Gegensatz zu jenem θνητὸν σῶμα charakterisiert durch ὥσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντες. — ὥς für das sonst bei Paulus nicht vorkommende ὥσει in den jüngeren Codd. ist sicher Korrektur; εἰ vor ἐκ konnte ohnehin leicht ausfallen. — ὥσει ist begründend: *als solche, die oder: wie es von euch zu erwarten steht, da ihr ja usw.*, nicht: *wie wenn ihr von Toten zum Leben auferstanden wäret*. So übersetzen Hofmann und Zahn; sie fassen es als förmliche Vergleichung auf, was sich aber schon dadurch verbietet, daß νεκροί und ζῶντες in V. 11, auf den diese Aussage zurückblickt, bildlich gebraucht sind. Es ist also als ein bestimmter Hinweis auf ihr Tauberlebnis zu verstehen. Der Übergang von παριστάνετε zu παραστήσατε ist wahrscheinlich durch die Rücksichtnahme auf den bestimmten Zeitpunkt der Taufe veranlaßt, mit dem bei ihnen ein Neues begann.

V. 14. Die Begründung der Ermahnung beabsichtigt eine Ermunterung der Leser durch den Hinweis auf den gewissen Erfolg, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß sie ihrerseits den guten Willen haben, der Ermahnung Folge zu leisten: *Wenn ihr den entscheidenden Schritt tut, euch forthin nicht mehr der Herrscherin Sünde zur Verfügung zu stellen, so wird Sünde euer nicht mehr Herr werden*. Aber unter dieser Voraussetzung gilt das οὐ κυριεύσει als feste Zusage. Es ist also nicht bloß Ausdruck hoffenden Vertrauens (Lietzmann), und noch weniger Umschreibung eines Imperativs, auch nicht in der milderer Form: „die Sünde darf über euch keine Herrschaft ausüben“ (Jülicher). Durch solche Abschwächung wird die Aussage ihrer Kraft beraubt. — Wenn der Apostel diese gewisse Zusage nun in 14b begründet und die Tatsache anführt, die ihnen den Sieg in diesem Kampf verbürgt, so wird der Begründungssatz wegen des logischen Zusammenhanges mit V. 2—11 in der Sache nichts anderes sein können,

als eine Umschreibung des durch das Tauberlebnis bei den Christen hergestellten Zustandes: daß sie nämlich, der Sünde entstorben, in der Gemeinschaft mit Christo ein neues Leben führen können. In der Tat entspricht dem ersten Gedanken das *οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον*, dem zweiten das *ἀλλὰ ὑπὸ χάριν*. Nur greift dieser Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade tiefer auf die in ihrem früheren und in ihrem jetzigen Leben wirksamen Kräfte, deren eine die Herrschaft der Sünde unausbleiblich zur Folge hatte, und deren andere eben so sicher die Überwindung der Sündenherrschaft gewährleistet. Durch die Artikellosigkeit ist der begriffliche Gegensatz zwischen *νόμος* und *χάρις* stark herausgehoben. Das Gesetz fordert und tut nichts als fordern. Auch die Gnade fordert, aber sie gibt zugleich, was sie fordert. Für den getauften Christen heißt es nicht mehr: *du sollst*, sondern: *du kannst*. Aber ebendarin liegt zugleich eine ungleich höhere Verpflichtung; denn jede Gabe enthält eine Aufgabe. Jedoch die Gaben der Gnade enthalten nur Aufgaben, zu deren Erfüllung sie selbst uns die Kraft verleiht. Solche Gnadenerfahrung haben die Christen insgesamt in der Taufe gemacht.

Daß *unter Gesetz stehen* gleichbedeutend sei mit *unter Sünde stehen*, war in gewissem Sinne schon 5, 20. 21 gesagt. Die nähere Begründung dieses kausalen Zusammenhangs aber gibt der Apostel erst in Kapitel 7, 7ff.; und von der Tatsache, daß die getauften Christen nicht mehr unter der Sünde stehen, spricht er ebenso erst 7, 1ff. Deshalb hat V. 14b etwas Überraschendes. Aber gerade dadurch bekommt die Aussage den Charakter eines fundamentalen Leitsatzes. Und es klingt in ihm in der Tat wieder derselbe große religiöse Grundgedanke an, von dem der gesamte erste Teil des Römerbriefes beherrscht war. Wie Rechtfertigung und Tilgung von Sünde und Schuld der Vergangenheit *nicht durch Gesetz, sondern durch Gnade* zustande kommt, so wird auch dauernde Überwindung der Sündenmacht im neuen Leben der Christen *nicht durch Gesetz, sondern durch Gnade* herbeigeführt: ein äußerst wirkungsvoller Abschluß dieses Abschnitts, der den Einwurf entkräften sollte, daß die Herrschaft der Gnade dem Willen zum Sündigen nur Vorschub leisten könne.

Wenn der Apostel sich hier müht, jüdische Einwürfe zu entkräften, so scheint das am ehesten verständlich zu sein, wenn die Gemeinde in Rom aus früheren Juden bestand. Mit *ἢ ἀγνοεῖτε* in V. 2 zieht er ja sofort seine Leser in die Erörterung hinein; es ist ihm darum zu tun, sich ihrer Zustimmung zu den folgenden Sätzen zu versichern. Aber ein Blick auf Art und Inhalt seiner Beweisführung nötigt uns zu ähnlichen Bemerkungen, wie bei 3, 28ff. Zumal der kühne Satz, zu

dem er sich in V. 14 aufschwingt, und auf dessen Anerkennung seitens der Leser er rechnet, ohne erst den Nachweis dafür angetreten zu haben, würde auf frühere Juden, „die mit Form und Inhalt seiner Missionspredigt nicht ganz einverstanden waren“ (ZAHN), wenig Eindruck gemacht haben. Denn für Juden hörte mit dem Gnadenstand das „Stehen unter Gesetz“ nicht ohne weiteres und nicht in jedem Sinne auf. Es verdient auch Beachtung, daß der Satz nicht lautet: *οὐκέτι ἐστέ πλ.*, wie man mit Bezug auf frühere Juden erwarten müßte, sondern *οὐ γὰρ ἐστε πλ.* Also auch hier müssen wir urteilen: der Apostel weiß sich in einer Debatte mit Juden bzw. Judenchristen; aber die Art seiner Ausführung läßt unschwer erkennen, daß seine Sätze auf heidenchristliche Leser berechnet sind. Hätte der Apostel judenchristliche Leser im Auge gehabt, so würde er auch ganz gewiß die Ausführungen des Kapitel 7 dem Kapitel 6 vorangestellt haben.

Das Tauberlebnis. Die kräftige Betonung der sittlichen Abzweckung des Tauberlebnisses und der immer wiederkehrende Appell an die Christen, in ernster, sittlicher Arbeit zur Verwirklichung dieses Zieles mitzuhelfen, läßt die Annahme, daß der Apostel sich die Wirkung der Taufe magisch-sakramental vermittelt gedacht habe, von vornherein bedenklich erscheinen. Folgerichtig müßte dann, wie LIETZMANN mit Recht hervorhebt, dem Getauften das Leben als dauerndes, auch als ewiges Leben unter allen Umständen garantiert sein, und die sittliche Qualität seiner einzelnen Handlungen könnte demgegenüber gar nicht mehr in Betracht kommen. Das den Christen in der Taufe sakramental Mitgeteilte könnte nur als ein Mystisch-Naturhaftes vorgestellt werden (HEITMÜLLER: *Im Namen Jesu*, S. 326; *Tauferlebnis und Abendmahl bei Paulus*, S. 18ff.), das sich auch auf dem Wege und nach der Art eines Naturprozesses weiter entfalten würde. Solche magische Auffassung von der Wirkung des Tauberlebnisses bekämpft der Apostel 1 Kor. 10, 1—12 aufs nachdrücklichste. LIETZMANN macht deshalb für unseren Abschnitt die bemerkenswerte Einschränkung, daß der Apostel sich den Gedanken einer magisch-sakramentalen Wirkung der Taufe nur zum Teil aneigne: nämlich hinsichtlich der sakramentalen Übertragung des Todes; aber die gefährliche zweite Hälfte biege er aus einer schon gegenwärtig voll eingetretenen sakramentalen Realität zu einer sittlichen Forderung um usw. Von magisch-sakramentaler Einschätzung der Taufe ist auch sonst bei Paulus nichts zu spüren. Wären die hier als Wirkung der Taufe beschriebenen Erfahrungen der Christen unlöslich mit der Taufhandlung verkettet, so würde er schwerlich an anderen Stellen von denselben Erfahrungen sprechen

können, ohne der Taufe zu gedenken; und er würde in der Vornahme der Taufhandlung ein wichtigeres Geschäft gesehen haben, als es nach 1 Kor. 1, 14ff. der Fall ist. HEITMÜLLER gesteht selbst zu, daß Paulus sonst eine rein geistige Auffassung des religiösen Verhältnisses habe (vgl. auch CLEMEN: *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, S. 174). Kein Zweifel: das religiöse Erfahrnis, um das es sich in der Taufe handelt, hat sich der Apostel auch losgelöst von der Taufhandlung zu denken vermocht. Diese darf deshalb im Sinne des Paulus nur als symbolische Handlung verstanden werden, als Akt der persönlichen Vergewisserung: nun natürlich nicht von etwas, was erst werden soll, sondern von etwas, was bereits geworden ist.

Es bleibt demnach die Frage übrig: Was ist nach den Ausführungen unseres Abschnitts geworden und kann durch die Taufe sinnbildlich dargestellt und dadurch dem Täufling zu persönlicher Gewißheit erhoben werden, und was soll erst noch werden? Zu dieser Frage gibt uns die Formulierung unserer Verse bestimmten Anlaß; und sie wird auch von CLEMEN (S. 171) scharf ins Auge gefaßt. Er geht von V. 7 aus, den er übersetzt: *Wer (wenn auch nur durch Stellvertretung eines anderen, und hier natürlich Christi) den Tod erlitten hat, der ist gerechtfertigt.* Geworden sei also die Sühne der Sünde, und erst werden solle daraufhin das neue Leben; denn nur, wem die Sünden vergeben seien, könne ein neues Leben anfangen. Die unmittelbare Wirkung der Taufe gründe sich auf die Heilsbedeutung des Todes Christi (vgl. auch ALTHAUS: *Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T.* 1897, S. 164ff.; 192ff.). Diese Deutung und Verwertung des V. 7 haben wir ablehnen müssen; und wir mußten bereits zu V. 3 im Anschluß an ZAHN bemerken, daß der Tod Christi in diesem Zusammenhang keineswegs als Sühntod gewertet werde, sondern unter dem Gesichtspunkt des Gedankens stehe, daß er für Jesus wie für uns das Ende eines bisherigen Lebens und den Übergang zu einem neuen Leben bedeute. So ist das Hineingetauchtwerden in Christi Tod (V. 3), so das Begrabenwerden mit ihm (V. 4) und das Verwachsensein mit ihm (V. 5), und so endlich die Kreuzigung unseres alten Menschen (V. 6) in seiner Gemeinschaft zu verstehen. Und alledem liegt nicht der Gedanke an Sühnung und Vergebung der Sünden, sondern der Gedanke der innigen Lebensgemeinschaft mit Christo, das *ἐν Χριστῷ εἶναι* zugrunde. Die Vereinigung mit Christo oder, was nach 8, 1ff. damit identisch ist, der Empfang des Geistes Christi ist das, was geworden ist. Dieser innere Vorgang wird durch die Taufe sinnbildlich dargestellt und dem Täufling persönlich vergewissert. Die Mitteilung des Geistes ist vom Apostel sicher als ein zweiter Gnadenakt Gottes neben Rechtfertigung

und Adoption aufgefaßt (vgl. Gal. 4, 7). Der Geist wirkt in den gerechtfertigten Gläubigen die Gewißheit des Gnadenstandes, den Frieden des Herzens mit Gott, kurz die Versöhnung (5, 1—11), und wird dadurch zu einer Kraft neuen Lebens in uns: wir sind nicht mehr unter Gesetz, sondern unter Gnade (6, 14). Aber die Betätigung und Entfaltung dieser Kraft hängt natürlich von unserem persönlichen Verhalten ab: wir sind dafür haftbar, daß das neue Leben sich in gottgewollter Weise bei uns entfalte und betätige. Darum ist das *ἐν* in V. 4 und 6 ganz an seinem Platze, und die an uns ergehende Forderung lautet: „*Werde, was du durch diese dir von Gott aus Gnaden verliehene Kraft werden kannst!*“ und nicht: „*Werde, was du durch die Taufe bereits tatsächlich geworden bist!*“ Der Apostel bewegt sich also weder in bewußtem noch in unbewußtem Selbstwiderspruch.

Ob und inwieweit der Apostel die Vereinigung mit Christo als gleichsam sinnliche, mystisch-naturhafte Vereinigung gedacht habe, wird davon abhängen, ob die göttliche Kraft des *πνεῦμα* nach seiner Anschauung göttliche, physisch-hyperphysische Substanz sei. Diese von HEITMÜLLER u. a. vorgetragene Ansicht ist jedenfalls nicht kurzerhand abzuweisen; die Möglichkeit, sie als paulinische Anschauung zu behaupten, ist durch die vom Apostel hergestellte Korrelation zwischen *πνεῦμα* und *δόξα* und durch seine eigentümlichen Äußerungen über die wachstümliche Entwicklung des inneren Menschen beim Christen 2 Kor. 3, 18; 4, 15 jedenfalls gegeben. Aber daraus folgt keineswegs mit Notwendigkeit, daß man für die Erklärung der Tatsache der Geistesmitteilung die „Mystik des Sakraments“ zu ziehen müsse und noch weniger, daß die Wirkung der Taufe bei Paulus magisch-sakramental einzuschätzen sei. An magische Wirkungen der Taufe hat man in Korinth geglaubt, wenn man sich nach 1 Kor. 15, 29 für ungläubig Verstorbene taufen ließ. Aber daß dies auch des Apostels Anschauung gewesen sei, darf man aus der dortigen Beweisführung nicht folgern. Ich stimme CLEMEN zu, daß diese Sitte oder vielmehr Unsitte bei den Korinthern auf heidnische Einflüsse zurückzuführen sein dürfte, insbesondere auf Vermischung von Vorstellungen, die ihnen aus den Mysterienkulten her geläufig waren, mit der christlichen Taufe, daß aber die paulinischen Aussagen über die durch die Taufe abgebildete sittliche Umwandlung und deren Parallelisierung mit Tod, Begräbnis und Auferstehung Christi einer Erklärung aus fremden Einflüssen, wie sie von LIETZMANN im Anschluß an DIETERICH (*Mithrasliturgie*, S. 157 ff.) gegeben wird, nicht bedürfen. — REITZENSTEIN (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 102 ff.) behauptet freilich, daß der Abschnitt Röm. 6, 1—14 ganz hellenistischen My-

sternenvorstellungen entspreche. Aber über die bloße Behauptung kommt er nicht hinaus. Die weiteren Ausführungen, die er zu der Stelle gibt, ermutigen nicht sonderlich zur Annahme seines Urteils. Für V. 7 hat er die Geschichte der Exegese um eine neue Auslegung bereichert; aber annehmbar ist seine Deutung nicht, in der das mit keinem Zusatz versehene *ὁ ἀποθανών* von einem freiwilligen Sterben und Sich-selbst-in-den-Tod-geben im Sinne der antiken Mysterienweihen gefaßt und *δεδικαίωται* übersetzt wird: *er hat die Eigenschaft der ἀδικία verloren*, was es bei Paulus sicher nicht heißen kann. Und wenn der Apostel hier wirklich von den Mysterienkulten her die Form der Darstellung gewonnen haben sollte: wäre es da nicht verwunderlich, daß gerade der Ausdruck, in dem das mysteriöse Moment am deutlichsten ausgeprägt zu sein scheint, das *σύμφυτοι γεγόναμεν* bis jetzt in der Kultsprache der Mysterien nicht entdeckt worden ist? Alle diese Bemühungen um eine Angleichung der paulinischen Aussagen an die griechischen Mysterien werden aber zuschanden an dem *διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς* in V. 4, das sinngemäß auch in dem Finalsatz noch weiter wirkt: die göttliche Machtherrlichkeit selbst ist es, die bei der Taufe in Aktion tritt (vgl. die Ausl.). Sie verfolgt von vornherein ethische Ziele. Und diese entschiedene Betonung der sittlichen Abzweckung der Taufe, die dem Mysterienkult völlig fremd ist, läßt sich nun einmal nicht bloß als Umbiegung jenes Vorbildes, sondern nur als etwas völlig Selbständiges erklären, das unabhängig von allem Mysterienwesen als genuin paulinischer Gedanke angesprochen werden darf. Warum will man denn dem Apostel nicht zutrauen, daß er den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christo, der hier überall zugrunde liegt, selbst gedacht und entwickelt habe? Mir ist das ebenso gewiß wie das andere, daß die Gleichung: *κύριος* = *πνεῦμα* = *δόξα* in ihrer Anwendung auf den auferweckten und erhöhten Christus unveräußerliches Eigengut des paulinischen Geistes ist. Das *ἐν Χριστῷ εἶναι* kommt bei ihm durch Mitteilung des Geistes Christi zustande. Die Folge ist eine Gemeinschaft des Lebens und des Erlebens im weitesten Sinne. Es ist charakteristisch für den Apostel, daß er die Gemeinsamkeit des Lebens nicht bloß auf Tod und Auferstehung beschränkt, sondern nach rückwärts und vorwärts auszudehnen vermag: nach rückwärts auf eine Gemeinschaft mit dem irdischen Leben Jesu, seiner Gebundenheit an das Gesetz (6, 4), seinem sieghaften Kampf gegen die Sündenmacht in dem Fleisch durch die Kraft des Geistes (8, 1—4) und seinen Leidensläuften (8, 17); nach vorwärts auf eine Gemeinschaft mit Christus in seiner Herrlichkeit (8, 17). Das sind aber vollends Gedanken, für welche

die Mysterienkulte auch nicht die geringsten Anknüpfungspunkte bieten.

2) Der Christenstand bedeutet eine völlige Loslösung aus einem alten und eine völlige und willige Hingabe an ein neues Dienstverhältnis (6, 15—23).

V. 15. Kaum hat der Apostel den grundlegenden Leitgedanken von der Freiheit vom Gesetz und dem Stand unter der Gnade ausgesprochen, so vernimmt er den neuen Einwand: Die Geltung dieses Satzes öffnet ja der Sünde Tor und Tür; denn wenn die Unterordnung unter das Gesetz aufhört und die Gnade allein regiert, gibt es ja keine sittlich verpflichtende und unbedingten Gehorsam fordernde Norm mehr, die uns in Schranken hält. Die Gnade, die alles auf Freiwilligkeit stellt, leistet für das Aufhören der Sündenknechtschaft keine Gewähr!

V. 16. Demgegenüber betont der Apostel, daß es hier wirklich nur ein Entweder-Oder gibt: der Sünde und der Gerechtigkeit zu gleicher Zeit dienen ist unmöglich. Die freiwillige Unterordnung unter die eine schließt das Dienstverhältnis zur anderen völlig aus.

V. 17. Bei den Lesern ist, Gott sei Dank, die Entscheidung für den Dienst der Gerechtigkeit bereits gefallen, indem sie in freiwilligem und freudigem Gehorsam und durch göttliche Fügung das Evangelium in der Ausprägung angenommen haben, für die der Satz charakteristisch ist: „Wir sind nicht mehr unter Gesetz, sondern unter Gnade“.

V. 18. Damit wurden sie von der Knechtschaft befreit und der Gerechtigkeit zu Knechten gemacht.

V. 19. Der Apostel entschuldigt sich, daß er von ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit wie von einem Knechtschaftsverhältnis spreche, als stände es mit dem natürlich-menschlichen Sklavenverhältnis auf einer Linie. Diese der Sache nicht sonderlich angemessene Ausdrucksweise hat er gewählt, weil die Leser sich am Ende gar durch die sittliche Schwäche ihres Fleisches verleiten lassen könnten zu vergessen, daß das von ihnen freiwillig eingegangene neue Unterordnungsverhältnis eine völlige Hingabe ihrer Person und gänzliche Absage an die Sünde fordere. Völlige Hingabe an die Gerechtigkeit muß von ihnen jetzt in der Tat ebenso verlangt werden, wie sie in ihrem früheren Abhängigkeitsverhältnis von der Sünde bestanden hat; nur dann werden sie das erstrebte Ziel der Heiligung ebenso sicher erreichen, wie sie sich früher immer tiefer in die Gesetzlosigkeit hineinarbeiteten.

V. 20. Denn auch früher befanden sie sich in einem Zustande völliger und ausschließlicher Gebundenheit, aber der Gebundenheit an die Sünde. Mit dem Gehorsam gegen die Gerechtigkeit

hatte all ihr Tun, auch ihr bestes, damals nichts zu schaffen. **V. 21.** Nun haben sie den Herrn gewechselt. Brauchen sie sich dessen etwa zu schämen? Der Apostel meint, sie werden sich diese Frage selbst in verneinendem Sinne beantworten, wenn sie Ertrag und schließliches Ergebnis ihrer Arbeit in dem früheren und dem jetzigen Dienstverhältnis miteinander in Vergleich stellen. Nur mit Beschämung können sie dessen gedenken, was sie damals erarbeiteten; denn das Ende davon war der Tod, vor dem sie als Christen mit Recht den tiefsten Abscheu empfinden. **V. 22.** In ihrem neuen Dienstverhältnis dagegen heißt es: Immer tiefer hinein in die Heiligung! und das Endergebnis ist ewiges Leben: ein Ziel, für das zu arbeiten der Mühe wert ist. **V. 23.** Denn während die Herrscherin Sünde denen, die sich in ihren Dienst gestellt haben, als Sold den Tod zahlt, gibt Gott seinen Kriegern nach Abschluß ihrer Dienstzeit das königliche und alles, was sie von Rechts wegen verdient hätten, weit überbietende Gnadengeschenk des ewigen Lebens in Christo Jesu, ihrem erhöhten Herrn.

V. 15. Ein Unterschied zwischen V. 15 und V. 1 ist wohl kaum mit ZAHN in der Verschiedenheit der Einführungsformeln zu finden, als ob dort ein verwerflicher Lehrsatz, hier ein verwerfliches Tun eingeführt werden sollte. In beiden Fällen handelt es sich gleichmäßig um eine von jüdischer Seite gezogene Konsequenz, die der Apostel gleichmäßig mit *μὴ γένοιτο* abweist. Aber bedeutsam ist für die neue Wendung der vorangestellte negative Satz: *ὅτι οὐκ ἔσμεν ὑπὸ νόμον*. Damit ist der Einwand zum Ausdruck gebracht, daß der Gnade gerade das fehle, was das Gesetz seinerseits leiste und allein zu leisten imstande sei. Wenn das straffe Regiment des Gesetzes fehle, werde nur sittliche Laxheit die Folge sein können; und das sei dann sogar in gewissem Grade entschuldbar, da die Gnade in dieser Hinsicht keinen Ersatz für das Gesetz biete.

V. 16. Auch die Einleitung der Abwehr dieses Einwurfs erinnert an V. 3. Paulus meint, was er darauf zu erwidern habe, müsse den Lesern durchaus geläufig sein. In dem scheinbar tautologischen Satzgebilde des V. 16 liegt der Ton auf dem wiederholten Begriff *Gehorsam*. Das doppelte *ὃ* vor *παριστάνετε* und vor *ὑπακούετε* und seine Auseinanderlegung in V. 16b legt nun aber den ganzen Akzent auf den Gedanken, daß das Sklavenverhältnis ein Verhältnis völliger Unterordnung unter einen ganz bestimmten Herrn ist; jedes andere Dienstverhältnis ist dadurch ausgeschlossen, zumal wenn die Herren selbst Gott und Sünde heißen. Da gibt es nur ein Entweder-Oder. Statt des erwarteten *θεοῦ* in V. 16b heißt es im Blick auf das, was der

Apostel in V. 17 zu sagen hat: Knechte des Gehorsams zur Gerechtigkeit und damit nach V. 13b Gottes selber. ΖΑΗΝ faßt ἁμαρτίας und ὑπακοῆς als qualitative Genitive auf: es werde hier die Wahl gestellt zwischen den beiden Möglichkeiten, entweder gehorsame und getreue oder sich gegen den Willen ihres Herrn versündigende Knechte zu sein. Aber von ἁμαρτία ist hier überall nur als von der Herrscherin Sünde die Rede, und δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας in diesem Sinne kehrt in V. 20 wieder. Zudem redet V. 16a nur von gehorsamer Unterwerfung und mit keinem Worte von sündigem Ungehorsam; und vor ἦτοι κτλ. ein zweites δοῦλοι ἐστε zu ergänzen, ist willkürlich.

V. 17. ἦτε steht betont voran im prägnanten Sinne: mit dem früheren Zustande hat es jetzt ein Ende genommen. Der aor. ὑπηκούσατε bezieht sich auf den Zeitpunkt ihrer Bekehrung. Zu παρεδόθητε ist zu ergänzen: *durch Gott, durch göttliche Fügung*; freiheitliche Selbstbestimmung und göttliche Veranlassung sind dabei Hand in Hand gegangen. Die Attraktion ist aufzulösen: τῷ τύπῳ διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε. JÜLICHER übersetzt τύπος τῆς διδαχῆς: *das Muster von Lehre*. Damit werde das Evangelium nebenher als ein Herr charakterisiert, der das Gehorchen leicht macht. Indes τύπος benennt wohl das konkrete Vorbild, aber nicht die Eigenschaft der Vorbildlichkeit. LIPSIVS, LIETZMANN u. a. deuten den Ausdruck von der ethischen Norm, die als Lebensmodell im Evangelium enthalten sei. Darin liegt eine falsche Verwertung von διδαχή, das *Lehre*, nicht *Lebensnorm* heißt. Das würde auch schlecht zu den dringlichen Ermahnungen in V. 12, 13 und in V. 19, der sich ebenfalls als Mahnung gibt, passen. ΖΑΗΝ löst die Attraktion auf εἰς τὸν τύπον τῆς διδαχῆς, ὃν παρεδόθητε und übersetzt: *Ihr seid gläubig geworden in Rücksicht auf den euch mitgeteilten lehrhaften Stempel hin, welcher euch als etwas übergeben wurde, das euch ein bestimmtes Gepräge gab*. Diese Auflösung der Attraktion ist sehr unnatürlich; denn wir erwarten vor allem eine Aussage darüber, wem sie sich denn nun in völligem Gehorsam unterworfen haben. Müßte διδαχή auf die im Evangelium begründete neue sittliche Lebensordnung bezogen werden, so könnte ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ in V. 18 nicht als ein neues Moment angefügt werden und der Ton, auf den V. 19 gestimmt ist, wäre erst recht nicht zu begreifen. Es bleibt nur übrig, die Wendung auf den lehrhaften Inhalt des Evangeliums zu deuten und zwar auf eine Form desselben, mit dessen gläubiger Annahme die Gewißheit der Befreiung von der Herrschaft der Sünde, die allein in V. 18 aus dem ὑπακοῦσαι gefolgert wird, ohne weiteres gegeben war. Diese Gewißheit steht und fällt aber nach paulinischer Auffassung mit dem Satz: οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ

νόμον. Das Evangelium, das sie annahmen, muß diesen Satz enthalten haben; nur dann bedeutete seine willige Annahme für sie das Ende der Sündenknechtschaft. Dieser Satz ist aber allein der paulinischen Form des Evangeliums eigentümlich. Die Gemeinde wird demnach in diesen Worten als eine wesentlich auf paulinischem Standpunkt stehende, also heidenchristliche Gemeinde charakterisiert. ZAHN wendet ein, daß der Apostel dann seinen Brief nicht hätte zu schreiben brauchen. Aber mit diesem Einwand müssen wir uns, auch ganz abgesehen von dieser Stelle, abfinden. Der Apostel hat 15, 14. 15 selbst das Gefühl, daß er sich deshalb entschuldigen müsse, weil seine Leser ja *πᾶσαν τὴν γνώσιν*, d. h. die volle Erkenntnis der christlichen Heilswahrheit, bereits besäßen. Und weiter wendet ZAHN ein: es sei nicht die Gepflogenheit des Apostels, so nachdrucksvoll den Finger darauf zu legen, daß die Leser eine bestimmte Lehre in einer bestimmten Ausprägung von ihm her empfangen hätten. Aber 2 Thess. 3, 14; 1 Kor. 15, 1 ff., und namentlich auch Röm. 16, 17. 19 belehren uns eines anderen. Und er wendet endlich mit scheinbarem Recht ein: der Apostel habe gar keinen Unterschied zwischen seinem Evangelium und dem Evangelium der Urapostel und anderer neben ihm gekannt. Gewiß, das Evangelium der Urapostel lautete ebenso wie das des Paulus: „*Wir werden gerechtfertigt durch die Gnade Gottes und durch den Glauben*“. Aber damit verband sich das andere: als Juden sind wir doch nach wie vor verpflichtet, das Gesetz zu halten. Paulus hat diesen Standpunkt anerkannt (1 Kor. 7, 18 ff.); aber zum Inhalt des Evangeliums im eigentlichen Sinne gehört diese Erinnerung an die Verpflichtung gegen das Gesetz nicht: sie ist ein Adiaphoron. In der ersten Heidenmissionspredigt hat deshalb der Apostel sicherlich vom Gesetz überhaupt nicht gesprochen. Erst jüdische Gegnerschaft und judenchristliche Opposition zwang ihn, aus der einfachen, ihm mit den Uraposteln gemeinsamen Thesis: *durch Glaube und durch Gnade* auch für seine heidenchristliche Missionspraxis die Antithese zu machen: *nicht durch Gesetz, sondern durch Glauben*, eine Antithese, die ihm und seinem Evangelium spezifisch eigentümlich ist. In jedem Falle also ist die Lehrform, durch deren Annahme Befreiung von der Sünde, weil vom Gesetz, gewährleistet wurde, auf die paulinische, heidenchristliche Missionspredigt zu beziehen.

V. 18. 19. Das Partizip nimmt das Ergebnis von V. 17 auf, und die Satzaussage selbst wird daraus auf Grund des in V. 16 gestellten Entweder-Oder gefolgert. Der Gerechtigkeitsdienst ist die notwendige und selbstverständliche Kehrseite der Befreiung von der Herrschaft der Sünde. Erst in Verbindung mit den Ausführungen

von V. 17 und V. 18 gibt V. 16 eine zureichende Begründung des *μὴ γένοιτο*. — *δουλωθῆναι* bedeutet für griechische Ohren nicht bloß: *dienstbar sein*, sondern *zum Sklaven gemacht sein* (vgl. die Bemerkungen zu *δοῦλος* I, 1). Ist das eine der Sache angemessene Betrachtungsweise? Der Apostel antwortet: Ich habe das kräftige, irdisch-menschlichen Verhältnissen entlehnte Bild angewandt *διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν*. Das deuten viele Ausleger (von den neueren noch LIPSIVS und LIETZMANN) von der Erkenntnisschwäche der Leser, „die nach irdischer Menschen Weise auch die neue Freiheit sich nur nach Analogie eines Sklavenverhältnisses vorstellen können“. Das genau Umgekehrte trifft zu: der Apostel fürchtet, die Leser möchten von sich aus nicht geneigt sein, den neuen Dienst als ein wirkliches Abhängigkeitsverhältnis aufzufassen. Er sieht Gefahr im Verzuge, daß sie urteilen könnten, das neue Verhältnis fordere nicht die völlige Hingabe, da es ja doch freiwillig von ihnen eingegangen sei, und da gesetzlicher Zwang fehle. Rücksicht auf ihre Erkenntnisschwäche hätte den Apostel wohl eher verhindert, dieses sachliche Oxymoron auszusprechen. Die Wendung ist also, entsprechend der sonstigen Ausdrucksweise des Apostels, auf die sittliche Schwäche der Leser zu beziehen, die sie vielleicht verleiten könnte zu meinen, daß ihrem Christenstand als dem Stande der Freiheit von der Sünde kein Abbruch geschehe, wenn sie hin und wieder noch einmal ihren alten, sündigen Gewohnheiten huldigten. Solche Rückfälle in ihr vorchristliches Sündenleben dürfen sie sich nunmehr unter keinen Umständen gestatten. Darum sollen sie den neuen Gnadenstand genau so als einen Stand ausschließlicher Abhängigkeit von der Gerechtigkeit beurteilen, wie de facto in ihrem alten Stand unter der Sünde ein sklavisches Abhängigkeitsverhältnis bestanden hat. — V. 19b muß als Begründung zu V. 19a genommen werden; denn man kann V. 19a weder als Parenthese noch als Einleitung zu den folgenden Versen fassen. Der Apostel hat im Eifer der Rede für die erwartete Aussage *οὕτως νῦν δεῖ παραστήσαι* sofort die Applikation an die Leser mit imperativischer Form eingesetzt. — Die Zweckbestimmungen *εἰς τὴν ἀνομίαν* und *εἰς ἁγιασμόν* sind scheinbar überflüssig, aber eben darum bedeutsam. Der Erfolg ihres früheren Tuns war immer wieder dieselbe *ἀνομία* (daher der Artikel!), der sie ihre Glieder zum Dienst hingegeben hatten. Ihr Zustand war also eine willenlose, sklavische Hingabe an die Unreinheit. Etwaige gute Absichten oder bessere Taten aus früherer Zeit ändern an dieser Gesamtbeurteilung nichts. In gleichem Maße ist jetzt eine völlige, rückhaltlose Hingabe an die *δικαιοσύνη* notwendig, wenn etwas, wie *ἁγιασμός*

(daher ohne Artikel!) dabei als Resultat herauskommen soll. — Die Ausdrücke *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* kennzeichnen die Leser als frühere Heiden. — *ἀγιασμός*, nur bei den LXX und im N. T., ist substantivum verbale, daher nicht mit *Heiligkeit* zu übersetzen; es spricht von der Tätigkeit des Christen, durch die er sich dauernd in dem durch die Taufe bei ihm gewirkten Zustand der Reinheit und Gottgeweihtheit zu erhalten sucht: das Leben des Christen soll ein stetes Ringen nach Vollkommenheit sein.

V. 20—22. Was in V. 19b bereits vorausgesetzt wurde, ist hier klar ausgesprochen: der vorchristliche Zustand der Leser war ein Zustand ausschließlicher Gebundenheit an die Sündenmacht. Mögen sie auch einige gute Werke aus jener Zeit aufzuweisen haben: von irgendwelcher Beeinflussung oder gar Beherrschung durch die Gerechtigkeit konnte damals nicht die Rede sein. Daß es gegenwärtig gerade umgekehrt bei ihnen steht, sagt V. 22. — Diese Schlußverse wollen den Lesern zu Gemüte führen, daß sie den Wechsel des Dienstverhältnisses, der bei ihnen eingetreten ist, wirklich nicht zu bereuen haben. Sie brauchen ja nur den Ertrag und den Lohn ihrer Arbeit in beiden Dienstverhältnissen miteinander zu vergleichen. — *ἐφ' οἷς* führt die Antwort des Apostels auf die vorangegangene Frage ein. Wir fassen es also nicht als Relativsatz auf, der in die vorige Frage mit hineinbezogen werden könnte (so ZAHN); denn dann müßte vor dem folgenden Begründungssatz willkürlich eingeschoben werden: *Keinerlei Frucht hattet ihr damals*. — Zunächst betrachtet Paulus den Ertrag ihrer früheren Arbeitsleistung als die aus ihrer inneren, sittlichen Beschaffenheit gleichsam mit geistiger Naturnotwendigkeit herausgewachsene Frucht; *ἐφ' οἷς* aber zeigt, daß er dabei an ihre bösen Taten denkt. Das Endergebnis war dort der verabscheuungswürdige Tod. — Vielleicht hat JÜLICHER recht, daß der Apostel mit *τὸν καρπὸν ὑμῶν* die Freudigkeit und Freiwilligkeit ihrer gegenwärtigen Arbeitsleistung im Dienste der Gerechtigkeit hervorheben will, während es ehemals eigentlich nur die Frucht ihres Zwingherrn war. Ihre Frucht liegt jetzt auf dem Wege zur Heiligung; es sind die im Dienste der Gerechtigkeit getanen Werke. Und das letzte Ziel des Weges, auf dem sie in dem andauernden *ἀγιασμός* rüstig vorwärts schreiten, ist ewiges Leben.

V. 23. Die Aussage dieses Verses ist im ersten und zweiten Gliede an einem militärischen Bilde orientiert. Die Sünde ist als Kriegsherr vorgestellt. *τῆς ἁμαρτίας* ist also gen. subj.: der Sold, mit dem die Herrscherin Sünde ihre Truppen ablohnt, ist *θάνατος*. Und in genauer Parallele mit *ὁπλῶν* wird *χάρισμα* von dem donativum oder

dem außerordentlichen Geldgeschenk gedeutet werden müssen, das der siegreiche Feldherr bei seiner Thronbesteigung, bei jährlich wiederkehrenden Feierlichkeiten oder bei sonstigen festlichen Gelegenheiten den Soldaten zuzuwenden pflegte. „Die Sünde zahlt ihren Söldnern den wohlverdienten Lohn: nicht mehr und nicht weniger, als was ihnen im voraus in Aussicht gestellt war. Das ewige Leben dagegen, das Gott seinen Kriegern nach Schluß ihrer Dienstzeit durch seinen Sohn verleiht, ist ein unverdientes, alle Erwartung überbietendes Geschenk wahrhaft königlicher Gnade und Freigebigkeit“ (ZAHN). Der feierliche Refrain: *in Christo Jesu, unserem erhöhten Herrn* erinnert an 5, 11. 21; 8, 19.

Kapitel 7.

Der 6, 14 ausgesprochene Leitsatz, der die Klammer zwischen den beiden Teilen des 6. Kapitels bildete und zugleich die Klammer zwischen dem ersten und zweiten Teil des Römerbriefes, enthielt das Urteil: „*Ihr seid nicht unter Gesetz*“, das in 5, 20. 21 zwar angedeutet war, aber für das bislang noch kein Beweis erbracht war. Und aus der kausalen Verbindung der beiden Hälften des V. 14 ergab sich der andere Satz: „*Unter Gesetz stehen*“ heißt: „*unter Sünde stehen*“. Den Beweis für beides erbringt der Apostel in Kapitel 7. Solche Erörterung über die Freiheit des Christen vom Gesetz ist in einem Briefe an Heidenchristen freilich nur unter der Voraussetzung am Platze und verständlich, wenn die Leser in einem diesem Leitsatze zuwiderlaufenden Sinne beeinflusst worden waren, oder wenn wenigstens eine Beeinflussung in dieser Richtung zu befürchten stand. Denn das muß meines Erachtens als geschichtliche Tatsache einfach anerkannt werden, daß die in diesem Leitsatz ausgesprochene Antithese nicht von vornherein zum Inhalt der Predigt des Apostels an die Heiden gehört hat. Nur, wo jüdische oder judenchristliche Agitation ihn dazu zwangen, hat er diese antithetische Formulierung angewandt. Durch unseren Abschnitt bestätigt sich also das Urteil über die Leser und ihre Lage, das wir unserer Auslegung dauernd zugrunde gelegt haben.

3) Das Tauferlebnis bedeutet für die Christen einen vollkommenen Bruch mit dem Alten und den Beginn eines völlig Neuen (7, 1—6).

V. 1. Der Apostel meint, er dürfe seinen Lesern als rechtskundigen Leuten wohl ein Verständnis für die eben behandelte Frage zutrauen. Sie brauchen sich ja nur zu vergegenwärtigen, was von jedem Gesetz gilt: daß es nämlich dem Menschen nur so lange zu sagen hat, als er lebt. V. 2. 3. Als Beispiel dafür zieht er das Eherecht heran. Die verheiratete Frau ist an den Mann nur für die Zeitdauer seines Lebens

gesetzlich gebunden. Ist der Mann gestorben, so hat das Weib ebenfalls gleichsam ein Sterben an sich erlebt: zugleich mit dem Tode des Mannes ist sie dem rechtlich geordneten und rechtlich bindenden ehelichen Verhältnis abgestorben und damit von dem Gesetze des Mannes über sie frei geworden. Nun darf sie sich einem anderen Manne hingeben, ohne Ehebrecherin zu heißen. **V. 4.** Mit wiederholter warmer Anrede legt der Apostel seinen Lesern dringend ans Herz, nach der Analogie dieses Rechtsverhältnisses ihr eigenes Tauberlebnis zu deuten. Sie sind mit Christo in innigster Lebensgemeinschaft verbunden, so eng, wie Mann und Frau in der Ehe. Eine Gemeinschaft mit ihm, solange er ein Mensch unter den Menschen lebte, bedeutete Unterordnung unter das Gesetz. Dadurch aber, daß sein Leib in den Tod gegeben wurde, sind auch sie in seiner Gemeinschaft allen Beziehungen zum Gesetz abgetötet worden. Das hat Gott in seiner Gnade gewirkt, weil er wollte, daß sie einem anderen zu eigen würden: nämlich dem von den Toten auferweckten und erhöhten Christus, der nunmehr ein dauerndes, Gott allein geweihtes Leben führt. Denn die Auferweckung Christi bezweckt nach Gottes Willen, daß wir in der Geisteskraft des erhöhten Christus eine Frucht sittlicher Arbeit sollten schaffen können, Gott zu Ehren. **V. 5.** Dadurch ist etwas ganz Neues aus uns geworden. Vorbei ist die Zeit unseres Lebens in dem fleischlich-natürlichen, sündigen Wesen unseres alten Menschen, wo unter dem Einfluß des Gesetzes die Tatsünden sich häuften und die mit ihnen verbundenen Leidenschaften unsere Glieder sich gefügig machten, um eine Arbeit zu leisten, deren Ertrag nur dem Herrscher Tod zugute kommen konnte. **V. 6.** Jetzt aber sind wir diesem unseligen Zustande, der uns gefangen hielt, abgestorben und haben damit zugleich einen Tod erlebt, der uns von der Herrschaft des Gesetzes befreite. Das bedeutete einen völligen Bruch mit der Vergangenheit. Der Dienst, den wir in unserem neuen Abhängigkeitsverhältnisse leisten, hat eine neue Art ansich; er geschieht in der Lebenskraft des Geistes, der uns aus dem Banne des Fleisches und der Sünde löst und zu wahrhaft freien Menschen macht. Der Buchstabe des Gesetzes, der den Menschen knechtet, ihn zu Tatsünden reizt und die unseligen Leidenschaften in ihm wachruft, ist für uns veraltet und abgetan.

V. 1. Mit ἡ ἀγνοεῖτε (vgl. 6, 2) knüpft der Apostel an die letzten Aussagen des vorigen Kapitels an. Die Verbindungslinien sind für uns allerdings schwer zu ziehen. Vielleicht, daß die letzten Worte des vorigen Kapitels doch mehr bedeuten als bloß eine feierliche, rhetorische Abschlußformel, und daß der Apostel das τῷ κυρίῳ ἡμῶν mit

besonderem Nachdruck hat versehen wollen. Daraus würde sich das auffallende *καρτεύει* in 7, 1 erklären; und auch durch 7, 4 wird der Gedanke an den auferstandenen Christus als unseren neuen Herrn nahegelegt. Zudem erinnert das in V. 4 gebrauchte Verbum *καρποφορεῖν* deutlich an das in den letzten Versen des vorigen Kapitels durchgeführte Bild. — Die Anrede *ἀδελφοί* (V. 1) und in noch wärmerem Ton *ἀδελφοί μου* (V. 4) braucht der Apostel, wenn es ihm sonderlich am Herzen liegt, sich der Zustimmung seiner Leser zu versichern. — Die Parenthese: *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ* enthält ein Urteil über die ganze Gemeinde, das nach des Apostels Meinung augenscheinlich auf sie in besonderem Sinne zutrifft. Wäre *νόμος* vom mosaischen Gesetz zu deuten, so hätten wir es also sicher mit einer judenchristlichen Gemeinde zu tun. Aber das vom Apostel angeführte Beispiel erfordert nicht spezielle Kenntnis des mosaischen Gesetzes, sondern lediglich des bürgerlichen Rechts. Er will seine Leser demnach als rechtskundige Leute charakterisieren, denen er wohl zumuten dürfe, einer aus der Rechtssphäre entnommenen Beweisführung zu folgen. Der mit *ὅτι* eingeführte Rechtssatz ist, wie die weitere Ausführung zeigt, wesentlich in dem negativen Sinne zu verstehen, daß *nur, solange er lebt*, der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes stehe. ZAHN meint, das gelte im vollen Sinne nur vom mosaischen Gesetze, weil nur den Juden sein unsterbliches Gesetz überallhin und bis ans Ende seines Lebens begleitete, während ein Athener sich beispielsweise den athenischen Gesetzen entziehen konnte, wenn er nach Sparta auswanderte. Aber der Satz spricht gar nicht von einem bestimmten Einzelgesetz, sondern vom Gesetz seinem Begriff und Wesen nach. In diesem Sinne trifft der Satz auf jedwedes Gesetz zu. Der nach Sparta ausgewanderte Athener stellte sich damit unter ein anderes Gesetz, für das der Satz dann ebenfalls Geltung hatte. Gegen die Beziehung der Aussage auf das mosaische Gesetz läßt sich jedoch sagen: 1. daß der Apostel in der Parenthese *νόμον* schwerlich artikellos gebraucht haben würde, wenn er das mosaische Gesetz im Auge gehabt haben würde; 2. daß in einem Brief an Judenchristen dieser Satz eine selbstverständliche und daher triviale Bemerkung wäre; 3. daß es ungeschickt wäre, wenn der Apostel in dem Augenblicke, wo er beweisen wollte, daß die Leser vom mosaischen Gesetze befreit seien, die Rede mit dem Satze beginnen würde, daß das mosaische Gesetz über den Juden herrsche, solange er lebe.

V. 2. 3. Der Apostel konnte für seinen Zweck in diesem Zusammenhange nur eine Rechtsordnung wählen, nach welcher der Tod bestehende Rechtsverbindlichkeiten zwischen zwei Menschen löst, von

denen der eine Teil nach dem Tode des anderen am Leben verbleibt. Nur an diesem überlebenden Teile konnte gezeigt werden, daß er nach der durch den Tod erfolgten Lösung eines ersten Unterordnungsverhältnisses in ein anderes eintreten könne. So legte sich ihm die für das eheliche Verhältnis geltende Rechtsordnung nahe, zumal da Mann und Frau in der Ehe nach biblischer Anschauung gleichsam zu einem Leibe vereinigt sind, so daß sich die Wirkung des Sterbens und in gewissem Sinne auch das Sterben selbst auf den nach dem Tode zurückbleibenden anderen Teil erstreckt. Daß er aber die Frau zum Subjekt der Aussage macht, ist in den antiken Verhältnissen begründet, wo die Frau dem Manne untergeordnet war, nicht umgekehrt; und es braucht deshalb nicht aus einer Scheu des Apostels, Christum mit dem Eheweib in Parallele zu stellen, erklärt zu werden. Um nun von dem überlebenden Teil in gewissem Sinne ein Sterben auszusagen, gebraucht der Apostel die prägnante Wendung: ἡ γυνὴ κατὰργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. Auch die Frau hat mit dem Tode ihres Mannes in gewissem Sinne aufgehört zu existieren, nämlich als ὑπανδρος γυνή. — νόμος τοῦ ἀνδρός wird gewöhnlich übersetzt: *das Gesetz, das sie an den Mann band*. Noch einfacher läßt sich der Ausdruck daraus erklären, daß es im Altertum im Grunde nur Rechte des Mannes über die Frau gab: *das Gesetz des Mannes über sie* (JÜLICHER). — Der Inhalt von V. 3 bedarf hiernach keiner weiteren Erläuterung.

V. 4. Mit ὥστε wird die Folgerung aus der Analogie gezogen; es ist nicht eigentlich subordinierende Konjunktion, sondern etwa = *itaque: und so*. Soll das Erlebnis der Christen also nach dieser Analogie beschrieben werden, so müssen auf sie auch die charakteristischen Züge des in V. 2 geschilderten Verhältnisses Anwendung erleiden. Auch sie müssen früher in einer innigen, gleichsam ehelichen Verbindung mit einer Person oder einer Sache gelebt haben, und durch den Tod des einen Teiles muß dann die Freiheit vom Gesetz auch für den anderen Teil gewirkt worden sein. Die meisten Ausleger reden daraufhin von der engen Beziehung der Christen zum Gesetz vor ihrer Bekehrung. Die Analogie geht dabei verloren. Denn im folgenden ist nicht von einem Tode oder einer Vernichtung des Gesetzes die Rede, sondern nur von einem Getötetwerden für das Gesetz und von einer damit verbundenen Befreiung aus der Unterordnung unter das Gesetz. Das ist nach Kap. 6 durch den Tod Christi geschehen, mit dem sie durch die Taufe in eine innige, mit dem ehelichen Verhältnis vergleichbare Gemeinschaft versetzt worden sind. διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ bekommt in der Tat durch die Verbindung mit ἐθανατώθητε ganz von selbst den Sinn: *Dadurch, daß der Leib Christi in den Tod gegeben*

ist, *habt auch ihr an euch eine Tötung erfahren, und infolgedessen seid ihr dem Gesetz abgestorben*. Das ist nur eine andere Ausdrucksform für die 6, 5 ff. niedergelegten Gedanken. Auch hier wird von PHILIPPI, GESS, LIPSIVS und LIETZMANN die Idee der stellvertretenden Erfüllung der Verbindlichkeiten gegen das Gesetz durch den Tod Christi willkürlich eingetragen. Die Analogie geht dabei völlig verloren. Weder das Gesetz noch die Sünde noch das Fleisch ist mit den Ehegatten in Vergleich gestellt; in allen diesen Fällen hätte der Apostel in der Anwendung von diesen ausdrücklich ein Sterben aussagen müssen. Der ganzen Aussage liegt eine Übertragung des Gedankens der Lebensgemeinschaft mit Christo auf die Gemeinschaft mit dem irdischen Christus zugrunde. Dieser war *γενόμενος ὑπὸ νόμον* (Gal. 4, 4). Gebundenheit an diesen Christus hieß Gebundenheit an das Gesetz. Mit dem Tode Christi hat das ein Ende genommen, und nun können die Christen einem anderen Herrn und Ehegatten zu eigen werden: *τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι*. Der irdische Christus wird also vom *Χριστὸς ἐγερθεὶς* unterschieden. — Der Absichtssatz geht plötzlich in die erste Person über. Das ist nicht aus einer Eigentümlichkeit des paulinischen Briefstils zu erklären (LIETZMANN), sondern läßt sich sachlich durchaus begründen; nur wird man mit HOFMANN und ZAHN das *ὅνα* unmittelbar von *ἐγερθέντι* abhängig machen müssen. Im folgenden verbleibt der Apostel bei der ersten Person, weil es sich hier nicht mehr bloß um eine Anwendung des Beispiels auf die Leser handelt, sondern um allgemeine Wahrheiten und Erfahrungen, bei deren Schilderung der Apostel sich bewußt mit einschließt. Er trägt sich schon bei diesen Worten augenscheinlich mit dem Gedanken, eine Darlegung des unseligen Standes unter dem Gesetz und der seligen Gegenwart an der Hand der eigenen inneren Erfahrung zu geben. Die Analogie wird also mit dem Absichtssatz verlassen, und wir sind deshalb auch nicht genötigt, *καρποφορεῖν* unter Berücksichtigung des Bildes von der Ehe zu deuten. Das wäre auch schon dadurch erschwert, daß hier Gott selbst als der genannt wird, dem wir Frucht bringen sollen. Dem Apostel liegt am Herzen, die Bedeutung des geschilderten Erlebnisses für Entstehung und Entfaltung unseres sittlichen Lebens zu beschreiben: daher die Rückkehr zu dem am Schluß von Kapitel 6 verwendeten Bilde.

V. 5. *ἡμεν* gemahnt an *ἦτε* 6, 17: die Zeit des *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* gehört der Vergangenheit an. Die Phrase muß etwa eine Umschreibung dessen sein, was Paulus 6, 6 *unseren alten Menschen* nennt; sie bezieht sich also in keiner Weise auf das natürliche Leben, sondern spricht von dem alten, sündhaften Wesen der Christen vor ihrer Be-

kehrung. Im Anschluß an das vorige durften wir erwarten: *ὅτε γὰρ ἡμεν ὑπὸ τὸν νόμον*. Durch diesen Wechsel erleichtert sich der Apostel die Anwendung der Aussagen auf seine heidenchristlichen Leser. — *τῶν ἁμαρτιῶν* ist nicht gen. obj.: *die Leidenschaften, welche zu den einzelnen Tatsünden führen* (Lipsius). Richtig an dieser Übersetzung ist nur dies, daß *ἁμαρτίαι* im Plural die einzelnen Tatsünden sind; aber grammatisch ist es als gen. poss. zu fassen: *die Leidenschaften, die sich mit den Tatsünden verbinden als die ihnen charakteristische Eigentümlichkeit*. — Die *παθήματα* sind also nicht Voraussetzung für die Tatsünden, sondern die an den Tatsünden haftende Eigentümlichkeit, durch die sie sonderlich gefährlich werden und zum Tode führen. Voraussetzung der Tatsünden aber ist nach V. 7 ff. vielmehr die *ἐπιθυμία*: der *νόμος* knüpft an die im Menschen schlummernde *ἐπιθυμία* an und ruft so Tatsünden hervor, in denen sich die Lust zur Leidenschaft steigert. Zu jeder einzelnen Tatsünde gehört eine entsprechende Leidenschaft und umgekehrt; daher der doppelte Artikel. — *ἐνεργεῖσθαι*, nur bei Paulus und bei ihm stets in medialem Sinne: *wirksam werden*. — *εἰς* ist final, nicht konsekutiv zu fassen: *auf daß wir dem Tode Frucht brächten*.

V. 6. *νυνὶ δέ* steht zeitlich, im Gegensatz zu *ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκι*: *jetzt in der Gegenwart, die mit unserer Taufe begonnen hat*. Auf den historischen Akt der Taufe beziehen sich die Aoriste *κατηργήθημεν* und *ἀποθανόντες*, die also das Tauferlebnis selbst beschreiben; und das Partizip gibt für das verbum finitum Voraussetzung und Grund an: *dadurch, daß wir abgestorben sind*. — *ἐν ᾧ* ist Attraktion für *ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ*. Das läßt sich, da *καταργεῖσθαι* ein paralleler Begriff zu *ἀποθανεῖν* ist, nicht auf den *νόμος* beziehen, sondern ist eine Wiederaufnahme des mit *εἶναι ἐν τῇ σαρκί* beschriebenen Zustandes, in welchem wir früher wie in einer Kerkerhaft festgehalten wurden. Durch den Geist Christi sind wir aus diesem Zustande befreit und zugleich vom Gesetz losgekommen. Nach Analogie der sonstigen paulinischen Aussagen würden wir allerdings eher die umgekehrte Reihenfolge der Erfahrungen erwarten. Aber Paulus spricht hier ja nicht zu früheren Juden, sondern zu Heidenchristen. Von diesen kann und will er nicht aussagen, daß sie unter dem Gesetz gestanden hätten und durch Befreiung von diesem aus jenem unseligen Zustande befreit worden wären, sondern umgekehrt: dadurch, daß bei ihnen dieser unselige Zustand ein Ende genommen hat, sind sie ein für allemal frei geworden vom Gesetz. Und ihr Gottesdienst hat nun dieselbe Art an sich, wie der Gottesdienst der gläubigen Juden. — *καινότης πνεύματος* und *καινότης γραμματος* sind wirkungsvolle,

prägnante Ausdrucksweisen. Damit soll in umfassendstem Sinne ausgedrückt werden, daß der Buchstabe nun etwas schlechthin Veraltetes, und daß etwas völlig Neues, der Geist, auf dem Plan erschienen ist. *γράμμα* und ein vom Geist des *γράμμα* erfüllter und bestimmter Gottesdienst sind für die geisterfüllten Christen antiquierte Begriffe. Das gilt von den gläubigen Heiden nicht minder als von den gläubigen Juden; der Satz fordert keineswegs, daß die Angeredeten ebenso wie Paulus von Geburt ab unter mosaischem Gesetze gelebt haben. In einer Ansprache an Juden hätte der Apostel wohl auch sicher das negative Moment mit einem *οὐκέτι* vorangestellt. Wäre der Satz mit der Annahme heidenchristlicher Leser unverträglich, so würde auch die Ausführung in 2 Kor. 3 über *πνεῦμα* und *γράμμα* nicht möglich gewesen sein.

Auf diesen scharf zugespitzten Gegensatz zwischen *πνεῦμα* und *γράμμα*, dem der Gegensatz zwischen dem auferweckten Christus und dem Gesetz in V. 4 genau entspricht, wollte der Apostel hinaus. Es handelt sich in der Tat um einen vollkommenen Bruch mit dem Alten. — Erst mit diesen Sätzen ist die Abwehr des 6, 15 formulierten Einwurfes zu Ende geführt. Die Gemeinschaft mit dem auferweckten Christus und die Teilnahme an der Lebenskraft seines Geistes sind nichts anderes als das *εἶναι ὑπὸ χάρις*, von dem dort die Rede war. Die Herrschaft solcher Gnade leistet dem Sündigen wahrlich keinen Vorschub, sondern den denkbar kräftigsten Widerstand.

Hier zum erstenmal wird das *πνεῦμα* als Kraft und Norm des neuen Lebens der Christen ausdrücklich genannt. Der Ton, der hier angeschlagen wird, klingt dann in Kapitel 8 weiter fort.

4) Die Befreiung vom Gesetz ist die notwendige Voraussetzung für das neue Leben; denn der Stand unter dem Gesetz bedeutet Knechtung unter das Gesetz der Sünde und des Todes (7, 7—25).

a) Das Gesetz, obwohl selbst mit der Sünde unverworren, gibt doch der Sünde Leben und Kraft (7, 7—12).

V. 7. Immer wieder hatte der Apostel Gesetz und Sünde in unlös-baren ursächlichen Zusammenhang miteinander gebracht. Deshalb mußte er auf den Einwurf gefaßt sein: „Ist denn das Gesetz selbst durch und durch sündig?“ Mit dem Ausdruck religiösen Abscheus wehrt er diese scheinbar notwendige Schlußfolgerung ab und schildert

nun auf Grund eigener Erfahrung, wie sich Gesetz und Sünde zueinander verhalten, und welche Rolle sie in dem Prozesse der sittlichen Entwicklung des natürlichen Menschen spielen. Es wäre bei mir, sagt er, ohne Mitwirkung des Gesetzes nicht zu tatsächlicher Erfahrung der Sünde gekommen; denn erst durch das Gesetz mit seinen Geboten und Verboten ist die böse Lust für mich Erfahrungstatsache geworden. **V. 8.** Aber nicht, als ob das Gesetz die Lust unmittelbar von sich aus hervorgerufen hätte; vielmehr die Sünde lag gleichsam bei mir auf der Lauer und benutzte das Gebot, sobald es an mich herantrat, als willkommenen Anknüpfungspunkt, um jegliche Art von Begierde in mir zu erregen. So ward das Gesetz also zwar nicht Ursache der Sünde selbst, wohl aber ihrer Lebenskraft. Denn es ist ein Satz von allgemeiner Geltung, daß ohne Gesetz die Sündenmacht kraftlos ist. **V. 9. 10.** Was einst die ersten Menschen an sich erlebten, das findet in jedem einzelnen Menschenleben seine Wiederholung. Paulus weiß aus eigener Erfahrung davon zu berichten: Wie in jedes Menschen Leben, so gab es auch bei mir eine Zeit, wo das Gesetz für mich noch nicht existierte. Damals besaß mein eigenes Ich wirkliches Leben mit lebenskräftiger Selbstbetätigung. Dann kam das Gesetz und führte der Sünde Lebenskräfte zu; und sobald sie auflebte, verlor mein Ich die Fähigkeit, nach eigenem Willen sich lebenskräftig zu bewegen. So konnte es kommen, daß das Gebot des Gesetzes, das dazu hätte dienen sollen und können, zu dauerndem Lebensbesitz zu führen, mir in Wirklichkeit alle Lebensfähigkeit raubte und zum Tode ausschlug. **V. 11.** Die Sünde machte es wie einst bei Adam: sie spiegelte mir vor, ich werde durch Behauptung meiner Selbständigkeit dem göttlichen Gebot gegenüber nur an Lebenskraft gewinnen, und führte so durch das Gebot, das mir Teilnahme am Leben beschaffen sollte, meinen Tod herbei. **V. 12.** Die Schuld daran, daß es so gekommen ist, liegt nach alledem nicht an der Art des Gesetzes, das seinem Wesen nach in seiner Gesamtheit wie in seinen Einzelgeboten mit der Sünde nichts zu tun hat.

Der Apostel spricht in dem ganzen Abschnitt in der ersten Person und entwirft so eine großartige Zeichnung seines eigenen inneren Lebens in der vorchristlichen Zeit, wie es sich ihm im Lichte seiner späteren christlichen Erfahrungen darstellt. Aber sie ist, wie die Anknüpfung mit οὖν an das vorige zeigt, nur ein Abdruck dessen, was jeder Mensch an sich erfährt und erfahren muß, solange er nicht den Geist Gottes und Christi als Kraft eines neuen Lebens in sich trägt, d. h. solange er noch unter dem Gesetze steht. Und er gießt das Ganze absichtlich in eine Form, die auch auf Heidenchristen paßt. Darum knüpft er nicht, wie es in einer Ansprache an frühere Juden nahegelegen hätte, an die Vorgänge bei der mosaischen Gesetzgebung und ihre Folgen sondern an die Geschichte des Sündenfalls an, deren Geltungsbereich die ganze Menschheit ist: Paulus fühlt sich als ein Glied der gesamten Menschheit, in deren Namen er hier spricht.

V. 7. Der Wucht des Einwurfes, der aus der Gleichstellung der Befreiung von Gesetz mit der Befreiung von Sünde gezogen zu werden müssen schien: daß dann $\delta \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ sei, wird man nicht gerecht bei metonymischer Deutung von $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$. Es heißt: *Ist das Gesetz selbst Sünde; steht es seinem Inhalt und Wesen nach im Widerspruch mit Gottes heiligem Willen?* $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ führt nach $\mu\grave{\eta} \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ den Gegensatz ein: *sondern, vielmehr*. Daß der Apostel mit dem Gegensatze zugleich ein teilweises Zugeständnis verbinden will, ergibt sich erst aus dem weiteren Zusammenhange. — $\epsilon\gamma\gamma\omega\nu$ redet von dem praktischen, erfahrungsmäßigen Kennenlernen der Sünde (2 Kor. 5, 21). Das theoretische Erkennen von Gut und Böse liegt natürlich im Hintergrunde. Wahrscheinlich nicht ohne Absicht schreibt der Apostel $\delta\iota\alpha \nu\acute{o}\mu\omicron\nu$ ohne Artikel. Was er zu sagen hat, gilt von jedem Gesetz und trifft auf Adam ebenso zu, wie auf ihn selbst, den Apostel. — V. 7b wird in 7c, der mit $\tau\grave{\epsilon} \gamma\acute{\alpha}\rho$ in die engste logische Beziehung zu 7b gesetzt wird, vertieft und dadurch zugleich begründet: ohne das Gesetz mit seinem Verbot „*Laß dich nicht gelüsten!*“ wäre mir ja auch die Begierde unbekannt geblieben. Wieder handelt es sich nicht um ein bestimmtes Verbot des mosaischen Gesetzes; denn auch Adam stand einem Verbot gleicher Art gegenüber, und bei dieser Urform des Verbotes weilt der Apostel, wie namentlich aus V. 11 deutlich wird, mit seinem Gedanken: Schritt für Schritt folgt er der Sündenfallgeschichte. — $\omicron\upsilon\chi \epsilon\pi\iota\theta\nu\mu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ beläßt er mit gutem Bedacht ohne Objekt; nur darauf kommt es an, daß das Gesetz überhaupt etwas verbietet, nicht darauf, was es verbietet. — Das Verbot erst erregt den Zwiespalt zwischen Wollen und Sollen; es reizt zum Widerspruch und zur Begierde nach dem Verbotenen; es erweckt den Trieb im Menschen, sich selbst zu bestimmen und gegen das göttliche Verbot zur Geltung zu bringen. Damit hört der Zustand unbewußter Unschuld auf, und die Begierde kommt zu tatsächlicher Erfahrung. ZAHN nimmt eine Korrelation zwischen $\tau\acute{\epsilon}$ und $\delta\acute{\epsilon}$ (im Anfang von V. 8) an. Obwohl das im N. T. ohne Analogie ist und nur etwa an Röm. 1, 26 ff. eine gewisse sprachliche Parallele hat, bin ich doch geneigt, dieser Auffassung zuzustimmen; denn 7c ist nur dann eine zureichende Begründung von 7b, wenn die persönliche praktische Erfahrung der Begierde für den Menschen zugleich die persönliche Erfahrung von der Sünde bedeutet. Diese Wahrheit wird aber erst in V. 8 ausgesprochen, der demnach ein unentbehrliches zweites Glied der mit 7c begonnenen Begründung von 7b bildet.

V. 8. Zu der Wendung $\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\omicron\rho\mu\acute{\eta}\nu \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ vergleichen die Kommentare mit Recht Polyb. III, 7, 5; 32, 7. Aber obwohl man nach

diesen Stellen *διὰ τὴν ἐντολήν* oder *ἐκ τῆς ἐντολῆς* in Verbindung mit jener Phrase erwarten durfte, ist *διὰ τῆς ἐντολῆς* doch mit dem Partizip und nicht mit dem Verbum (LIPSIUS, WEISS, ZAHN) zu verbinden, weil das Partizip ergänzungsbedürftig erscheint, und weil nach 7a und 7b in erster Linie eine Wechselbeziehung zwischen νόμος (*ἐντολή*) und der ἁμαρτία selbst hergestellt werden mußte. Durch die Phrase wird trefflich zum Ausdruck gebracht, daß die ἁμαρτία auf einen Anlaß zur Betätigung gleichsam bereits wartete und daß sie deshalb die ihr von außen herkommende ἀφορμή (*Anlaß, Anstoß, Anknüpfungspunkt*) sofort kräftig ausnutzte. Die gleichsam personifiziert gedachte Sünde war bereits da mit dem Willen, aber noch nicht mit der Kraft zur Tat. Dazu gibt der Apostel eine Begründung durch den allgemeingültigen Satz, daß ohne Gesetz die Sünde tot, d. i.: zur Kraftlosigkeit und Untätigkeit verurteilt ist; das Gesetz erst gibt der Sünde Leben und Kraft (1 Kor. 15, 56). Um seiner allgemeinen Form willen eignet sich dieser Schlußsatz zur Begründung des vorigen, nicht zum Beginn einer neuen Periode (LIETZMANN); denn v. 9a kann nicht den Gegensatz zu einer allgemeingültigen Aussage bilden, findet vielmehr seinen allein zutreffenden Gegensatz in v. 9b.

V. 9. ἐγώ ist selbstverständlich betont im Gegensatz zur ἁμαρτία. — ἔζων ist prägnant zu verstehen von dem Leben, das wirklich Leben genannt zu werden verdient, von der Fähigkeit zu freier ungehemmter Betätigung, und χωρὶς νόμου gehört gleichsam zum Subjekt, ist also in der Gesamtaussage verhältnismäßig unbetont: *Einst, wo ich noch ohne Berührung mit dem Gesetz war, befand mein Ich sich in einem Zustande wirklicher Lebendigkeit.* Stillschweigend ergänzt der Apostel dabei aus dem vorigen Allgemeinsatze: *während die Sünde tot war.* Durch das Dazwischenkommen des Gebotes trat ein völliger Wechsel in der Rolle des Ich und der Sünde ein: die Sünde, die bis dahin kraftlos darniederlag, lebte auf. Das ἀνα- des Compos. bedeutet „die Erhebung aus einem als Lage vorgestellten Zustande“ (ZAHN). Die Frage, ob die Sünde bereits früher einmal Leben besessen habe, scheidet demnach aus.

Die Aussage ist sichtlich an der Geschichte vom Sündenfall orientiert. Trotzdem ist das ἐγώ nicht in allegorischer Deutung mit der in Adam gleichsam verkörperten Menschheit zu identifizieren. Der Apostel ist vielmehr der Anschauung, daß das Erlebnis Adams, das sich mit dem Auftreten der ἐντολή verband, in jedem Menschenleben bei dem Übergange aus dem Zustande kindlicher Unschuld zu schuldbarer, bewußter Übertretung eines Gebotes sich wiederholt. Er kann darüber aus eigener schmerzlicher Erfahrung berichten.

V. 10. ἀπέθανον ist im Sinne des νεκρά zu deuten, das in V. 8 von der ἁμαρτία ausgesagt wurde: *ich verlor die ungeschwächte Kraft eigener, innerer Selbstbestimmung und konnte mich nicht mehr nach meinem eigenen Willen lebenskräftig bewegen.* Und ebenso ist über εἰς θάνατον zu urteilen. Mit dem leiblichen Tode haben also beide Aussagen nichts zu schaffen. — εἰς ist sprachlich kühn in zwei verschiedenartigen Bedeutungen: *bestimmt zu* und *reichend zu* nebeneinandergestellt.

V. 11. Hier wird noch deutlicher, daß διὰ τῆς ἐντολῆς zu ἀφορμὴν λαβοῦσα gehört. Denn mit ἐξηπάτησέν με verbunden geben die Worte keinen Sinn und „das zweite δι’ αὐτῆς wäre unnötig und stilistisch unerträglich, wenn διὰ τῆς ἐντολῆς zu ἐξηπάτησέν με gehörte“ (LIETZMANN). Überdies soll augenscheinlich der Gedanke abgewehrt werden, als hätte das Gebot selbst den Tod unmittelbar gewirkt. Das ist vielmehr eine Tat der Sünde, die freilich dazu durch das Gebot Anstoß und Kraft erhielt. Auch hier erwarten wir also in erster Linie eine Aussage über das Verhältnis des Gebotes zur Sünde. Der Anschluß an Gen. 3, 13 ist unverkennbar (vgl. die Inhaltsangabe). So lautet also die vom Apostel entwickelte Reihenfolge in dem Prozeß: Sünde (als personifizierte Sündenmacht gedacht), Gesetz (Gebot), Täuschung des Menschen, Begierde, Tatsünden, mit den Tatsünden verbundene Leidenschaften (V. 5), Tod.

V. 12. Die Aussage über das Gesetz gibt sich als Folgerung aus V. 7—11. In der Tat ist das hier gefällte Urteil nur die positive Kehrseite dessen, was den vorigen Versen zugrunde lag: daß das Gesetz gleichsam ohne seine Schuld dazu gekommen sei, in diesem ganzen Prozeß eine sehr entscheidende Rolle zu spielen. Durch das μέν solitarium wird der Begriff νόμος herausgehoben und den anderen in dem Prozeß wirksamen Faktoren gegenübergestellt: *So ist also freilich das Gesetz an seinem Teil heilig usw.* Die Verengerung des Begriffes in ἐντολή ist durch die Rücksicht auf die Sündenfallgeschichte veranlaßt. — ἅγιος: *mit der Sünde unverworren*; δίκαιος: *nach göttlichem Willen eingerichtet*; ἀγαθός: *sittlich beurteilt; gut.* In dieser Häufung der Attribute wird mit Nachdruck das Gegenteil des Satzes ὁ νόμος ἁμαρτία (V. 7) ausgesprochen.

b) Nicht das Gesetz, sondern die Sünde mit Hilfe des Gesetzes ist Ursache unseres Todes (7, 13—25.)

V. 13. Aber muß denn nicht wenigstens der andere, wenn auch weniger wuchtige, so doch ebenfalls höchst bedenkliche Einwurf er-

hoben werden, daß das Gottes Willen und Zwecken Entsprechende (nämlich das Gesetz) unseren Tod veranlaßt habe? Auch den Einwurf in dieser abgeschwächten Form weist der Apostel aufs bestimmteste zurück. Nein, die Sünde hat den Tod verursacht, sie ganz allein. Und zwar nach Gottes Willen, der ebendarum das Gesetz und das Gebot verordnete, damit die Sünde sich in ihrer ganzen Häßlichkeit und Gottwidrigkeit offenbare, ja in ihrem gottwidrigen Wesen noch eine tatsächliche Steigerung erfahre und damit für das Gericht Gottes reif werde. Denn Gottes Heilsratschlüsse für die Menschheit können nur durch Überwindung und Vernichtung von Sünde und Tod zu siegreichem Ende geführt werden. **V. 14.** Zur Erhärtung dessen deckt der Apostel den tiefgreifenden Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Menschen auf. Das Gesetz hat, wie wir wissen, Wesen und Art des Geistes an sich, während der natürliche Mensch seiner physischen Beschaffenheit nach ein aus Fleisch bestehendes Wesen ist und ebendeshalb wie ein Sklave der Herrscherin Sünde verkauft und leibeigen geworden. — Den Beweis für das eine wie für das andere Urteil liefert der Gegensatz zwischen Wollen und Tun beim natürlichen, unwiedergeborenen Menschen. **V. 15. 16.** Lebhaft vergegenwärtigt sich der Apostel den Zustand des unwiedergeborenen Menschen, den er selbst ja kennen gelernt hat, und sagt: Als natürlicher Mensch bin ich mir ein vollkommenes Rätsel; stets laufen Wollen und Tun in verschiedener Richtung. Und da mein Tun erfahrungsmäßig immer die Richtung auf das Böse einschlägt, das ich doch von Grund meines Herzens hasse, so ergibt sich aus jenem Zwiespalt zwischen Wollen und Tun meine innere Zustimmung zum Gesetz und zu seinem trefflichen Wesen und Ziel. **V. 17.** Nun aber liegt es bei mir tatsächlich so, daß bei der äußeren Betätigung im Handeln mein Ich überhaupt nicht mehr in Frage kommt, sondern ausschließlich die in mir wohnende Sündenmacht. Darin ist die Lösung jenes rätselvollen Widerspruchs zwischen Wollen und Tun gegeben. **V. 18. 19.** Die Richtigkeit dieser Lösung ergibt sich mir aus der Erfahrung, die ich als unwiedergeborener Mensch immer wieder mache, daß in mir, genauer gesagt, in der für das Tun allein in Betracht kommenden Außenseite meines Wesens, nichts Gutes heimisch ist. Wie ließe es sich sonst erklären, daß in bezug auf das Treffliche mir immer nur das Wollen zur Hand ist, aber nicht das Vollbringen. So liegt es nämlich wirklich bei mir: in der tatsächlichen Ausführung kommt gerade das Gute, das ich doch will, niemals heraus, sondern immer nur gerade das Böse, das ich nicht will. **V. 20.** Wenn nun aber für meine Willensrichtung zweifellos mein eigentliches Ich bestimmend ist, so darf ich aus jenem unseligen Tatbestand

den folgerichtigen Schluß ziehen: daß bei der Tatvollstreckung mein eigentliches Ich überhaupt nicht beteiligt ist, sondern ausschließlich die in mir wohnende Sündenmacht. **V. 21.** So darf der Apostel das Ergebnis seiner bisherigen Ausführungen in folgenden Sätzen zusammenfassen: Ich finde als einen beklagenswerten Tatbestand die für mich, der ich doch das Gute will, unabänderlich geltende Regel vor, daß mir immer nur das Böse zur Hand liegt. Und diese Regel liegt wie ein Zwang auf mir, der meinen eigenen Willen lahmlegt und knechtet. **V. 22. 23.** Das kann ich mir nur daraus erklären, daß das Gesetz Gottes nur in meinem inneren Menschen und in den ihm innewohnenden Gesetzen meines vernünftigen Selbstbewußtseins sympathisches Verständnis und freudige Zustimmung findet, daß dagegen in den Gliedern meines Leibes, in denen sich mein Tun nach außen hin darstellt, ein anderes Gesetz die unbeschränkte Herrschaft hat, das entschlossen den Kampf gegen jenes Gesetz meines inneren Menschen aufnimmt und, weil es dem Gesetz der Herrscherin Sünde sympathisch entgegenkommt, diesem die unbeschränkte Herrschaft in den Gliedern meines Leibes sichert. So bin ich mit meiner Gesamtpersönlichkeit in der Gefangenschaft der Sündenmacht wie in einem Kerker eingeschlossen: unfrei, geknechtet, willenlos, kraftlos; **V. 24.** und aus meinem gequälten Herzen ringt sich der trostlose Ruf eines hoffnungslos Gefangenen hervor: „O ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe, in dem die Sünde und mit der Sünde der Tod das Regiment führen?“ **V. 25.** Der Apostel befreit sich von dem bei dieser unseligen Erinnerung auf ihm lastenden Druck durch einen dankerfüllten Blick auf die selige Gegenwart, in der Gottes Gnade durch den erhöhten Herrn Jesum Christum ihm Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes verschafft hat, um dann durch eine kurze Zusammenfassung der Hauptgedanken des ganzen Abschnitts das freundliche Gegenbild vorzubereiten, das er in Kap. 8 zu zeichnen gedenkt. Wenn er sich noch einmal seine Gesamtpersönlichkeit vergegenwärtigt, wie sie einst vor seiner Bekehrung war: ganz auf sich selbst gestellt, ohne jede wirksame Hilfe von der Gnade Gottes und der Kraft Christi, so kann er nur so von ihr urteilen: Sie dient nach der inneren Seite ihres Wesens, nach ihrem vernünftigen Selbstbewußtsein, dem Gesetz Gottes; nach der Außenseite ihres Wesens aber, nach dem Fleische, dient sie dem Gesetz der Sünde.

V. 13. Die Formulierung des **V. 13** läuft der in **V. 7** genau parallel. Schon daraus dürfen wir schließen, daß der Apostel mit **V. 13** neu anhebt, um die in 7—12 behandelte Frage unter einem neuen Ge-

sichtspunkt zu behandeln. Aus einer Vergleichung von V. 10 und 12 ergab sich von selbst der hier formulierte neue Einwurf, ob das Gesetz denn nicht wenigstens als Ursache unseres Todes anzusehen sei. Der Einwurf greift weniger tief und ist deshalb weniger wuchtig als jener erste. Er spricht nicht mehr vom sündigen Wesen des Gesetzes, sondern von unheilvollen Wirkungen, die man ihm, obwohl es seinem Wesen nach heilig, rechtbeschaffen und gut sei, doch vielleicht zuschreiben müsse. Die Antwort auf die Frage gibt *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία*, wozu der Leser ergänzen soll: *ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος*. Die beiden Zwecksätze laufen einander formell parallel, aber inhaltlich ist der zweite eine Steigerung des ersten. Diese Steigerung findet ZAHN mit Unrecht schon in dem Verhältnis der Verben *φανῆ* und *ἐγένετο* zum Ausdruck gebracht; sie liegt vielmehr in *καθ' ὑπερβολήν*. Das zwiefache *ἵνα* spricht von der göttlichen Absicht und will die Leser über den göttlichen Zweck der im Zusammenhang der Heilsregierung auffallenden Tatsache verständigen, daß etwas von ihm selbst gewolltes Gutes dazu beigetragen hat, etwas Böses, den Tod, herbeizuführen. Damit schien ja die Sünde Gottes Pläne durchkreuzt zu haben. Die Sätze sollen Gott also „vor dem Verdacht schützen, als sei er von der schlaun Sünde jemals ähnlich überrumpelt worden wie Adam“ (JÜLICHER). — Daß die Sünde sich offenbare und steigere, ist natürlich nicht Gottes letzter Zweck, sondern nur Mittel zu dem höheren Zweck der Heilsbeschaffung für die Menschen; es war nur eine notwendige Staffel auf dem Wege zur Überwindung der Sünde. Eindrucksvoll und feierlich klingen die Worte *ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς* am Schlusse (vgl. WEISS), die man, obwohl sie im zweiten *ἵνα*-Satz überflüssig sind, doch nicht von diesem loslösen und als appositionelle Wiederaufnahme und Vervollständigung von *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία* aus dem Beginn des Verses auffassen soll (gegen HOFMANN und ZAHN).

Mit V. 14—25 will der Apostel die Aussage des V. 13 begründen. Zu diesem Behufe muß er zeigen, daß und warum die Sünde, nachdem sie einmal durch das Gebot Leben und Kraft gewonnen habe, hinfort Leben und Geschick des natürlichen Menschen als alleinige Herrscherin bestimme, daß also für den natürlichen Menschen Tod das unausweichliche Ende sei; oder was dasselbe ist: er muß zeigen, daß und warum das Gesetz, nachdem es einmal der Sünde Leben und Kraft gegeben habe, nicht imstande sei, dieses Leben und diese Kraft der Sünde wieder zu brechen. Auf die ganze weitere Entwicklung hat das Gesetz nicht den geringsten Einfluß; es ist trotz seiner guten Eigenschaften und Absichten dazu verurteilt, die Rolle eines ohnmächtigen Zuschauers zu spielen. Bei dem natürlichen Menschen, wie

er nun einmal erfahrungsmäßig ist, findet es wohl Anerkennung, aber keine tatkräftige Unterstützung.

V. 14. Wir lesen *οἶδαμεν γάρ*, nicht *οἶδα μὲν γάρ* (BECK, HOFMANN, ZAHN). Denn die Absicht, das bloße Wissen um das Gesetz der physischen und ethischen Beschaffenheit des Menschen entgegenzustellen, hätte ein betontes *εἰμὶ δέ* erfordert. Das betonte *ἐγὼ* aber steht im Gegensatz zu *νόμος*, und auch die beiderseitigen Attribute *πνευματικός* und *σάρκινος* entsprechen einander genau. Der Apostel traut auch seinen Lesern dieses Urteil über das Gesetz zu, daß es *πνευματικός* sei, Ursprung und Art also göttlichem Geiste verdanke. Der mit *ἐγὼ δέ* eingeleitete Satz kann im Anschluß hieran ebenfalls nur eine allgemeine Wahrheit aussprechen, die in präsentischer Aussage nach Art eines Selbstbekenntnisses vom Apostel vorgetragen wird. Daß dieses Urteil über das *ἐγὼ* nur a potiori gefällt ist, zeigen die folgenden Verse, wo der Apostel in immer kräftigeren und klareren Ausdrücken noch von einem anderen, dem Gesetz verwandten und sympathischen Wesensbestandteil des natürlichen Menschen zu reden weiß. Das dem Apostel geläufigere *σαρκικός*, das an sich durch den Gegensatz gegen *πνευματικός* näher gelegt wäre, würde die von dem Fleisch her beeinflusste ethische Bestimmtheit des Menschen ins Auge fassen; das hier gebrauchte *σάρκινος* bezieht sich auf die physische Beschaffenheit des Menschen, aus der jedoch jene ethische Beschaffenheit überall erfahrungsmäßig hervorgeht. Der Mensch hat in der Fleischesseite seines Wesens Möglichkeit und Antrieb zu widergöttlicher Selbstbestimmung, und in der seit Adam von Vater auf Sohn vererbten Fleischesnatur liegt fort und fort der eigentliche Grund, warum die Sünde durch das Gebot im Menschen Leben und Kraft gewinnt. — Der angeschlossene Partizipialsatz ist demnach als logische und sachliche Folge der Hauptaussage zu deuten.

Die beiden Hälften von V. 14 erhalten nun in V. 15—20 ihre Begründung; und zwar gibt sich V. 15. 16 als Begründung zu 14a, V. 17—20 als Begründung zu 14b.

V. 15. 16. Nicht der Gegensatz zwischen Erkennen und Tun, sondern zwischen Wollen und Tun beherrscht die folgende Aussage. Deshalb trifft die Erläuterung: *mein Tun ist nicht die Verwirklichung meines sittlichen Erkennens* nicht die Absicht des Apostels. Die beiden Verben würden bei dieser Deutung in umgekehrter Folge stehen müssen. Der Satz besagt entweder: *Was ich zuwege bringe, erkenne ich nicht in dem vollen Sinne, in welchem der Mensch nur das aus seinem eigenen Inneren Erwachsene oder doch ihm Verwandte erkennt* (ZAHN), oder noch einfacher: *Was ich zustande bringe, begreife ich nicht; ich bin mir selbst*

ein Rätsel (WEISS). — *κατεργάζεσθαι* bezeichnet deutlicher als ein einfaches *ἐργάζεσθαι* das Zustandebringen eines Werkes oder einer Wirkung, bezieht sich also ohne Zweifel auf die äußere Tatvollstreckung, nicht auf die innere Gesinnung und Haltung des Menschen. Denn diese kommt in dem *θέλειν* und *μισεῖν* (V. 15b) zum Ausdruck, und ihr Objekt steht im Gegensatz zu dem Objekt des *κατεργάζεσθαι*. Gerade dieser Gegensatz zwischen Wollen und Handeln enthält eine unmittelbare Bestätigung des in V. 12 und 14a über das Gesetz gefällten Urteils; denn es ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Tun des natürlichen Menschen böse, also dem Gesetz zuwider, und dementsprechend sein Wollen dem Gesetz konform ist.

V. 17. *νυνὶ δέ* ist rein logisch zu fassen; es führt in dem Beweisgang gleichsam einen logischen Untersatz sein: „Nun aber liegt die Sache überhaupt nicht mehr so, daß bei dem *κατεργάζεσθαι* mein Ich in Frage käme; Subjekt desselben ist vielmehr lediglich die in mir wohnende Sünde; daher besteht das in V. 14b ausgesprochene Urteil zu Recht.“ Auch *οὐκέτι* ist logisch, nicht zeitlich zu deuten: „Nun aber läßt sich überhaupt nicht mehr die Behauptung festhalten, zu der man nach oberflächlichem Urteil berechtigt zu sein meinen könnte, daß der Mensch als solcher nach seiner einheitlich gefaßten Gesamtpersönlichkeit das handelnde Subjekt sei, und daß bei diesem ganzen Prozeß lediglich der *νόμος* und das *ἐγώ* in Frage kämen.“ Wäre das der Fall, so könnte wohl gesagt werden: *ὁ νόμος ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος*. Es muß vielmehr unterschieden werden zwischen dem eigentlichen Ich im Innern des Menschen und einer in ihm als einem sarkisch organisierten Wesen wohnenden und in dieser sarkischen Außenseite seines Wesens wirkenden Macht, die im Gegensatz dazu alle nach außen hin sich vollziehenden Betätigungen des Menschen beeinflußt und bestimmt.

In V. 20 wird der Inhalt von V. 17 nahezu wörtlich wiederholt. V. 18—20 sind demnach als nähere Erläuterung des Urteils in V. 17 anzusehen, das durch seine scharfe Zuspitzung überrascht und deshalb eine nähere Erläuterung erheischt, die in V. 15. 16 noch durchaus nicht gegeben war.

V. 18. Wenn sich V. 18 als Begründung einführt, so muß man im Auge behalten, daß es nach V. 17 auf ein Urteil über das *κατεργάζεσθαι* ankommt. Alles *κατεργάζεσθαι* spielt sich aber in der Außenseite des Menschen, in der *σάρξ* ab. Daher die sofortige Einschränkung des *ἐν ἐμοὶ* durch *τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου*, womit der Apostel zugleich andeutet, daß allerdings ein *ἁγαθόν* in ihm stecke; aber das liegt tief in seinem Innern hinter der *σάρξ* verborgen und tritt überhaupt nicht

nach außen hin deutlich zutage: es bringt nichts zustande. ἀγαθόν bildet den Gegensatz zur ἁμαρτία, ist also ebenfalls als wirksames Prinzip gedacht. Weil es hier in diesem Sinne verwandt wird, setzt Paulus nachher dafür das synonyme καλόν ein. — Daß in seiner σὰρξ keine Kraft des Guten wohnt, die der Sündenmacht erfolgreich die Spitze bieten und sich so nach außen hin in Hervorbringung des Guten wirksam betätigen könnte, ist ihm eine Tatsache der persönlichen Erfahrung (οἶδα γάρ). Und hierfür wiederum findet der Apostel einen erfahrungsmäßigen Beweis in der Tatsache, daß für ihn immer nur das Wollen bereit liegt, aber nicht das Vollbringen des Guten. Vielleicht mit Absicht läßt er τὸ θέλειν ohne Objekt; die Aussage wird dadurch noch allgemeiner und umfassender. Jedenfalls aber will er dieses bloße Wollen als etwas Minderwertiges, Kraftloses charakterisieren. Deshalb darf aus dem Fehlen des μέν in diesem ersten Satze wohl schwerlich der Schluß gezogen werden, daß auch diese positive Aussage ein großes, selbständiges Gewicht habe: gerade dadurch, heißt es bei ΖΑΗΝ, daß ihm das Wollen des Guten das Nächstliegende sei, und dadurch, daß ihm das gleichsam zur anderen Natur geworden sei, ohne daß er es in die Tat umzusetzen verstehe, sei ihm klar geworden, daß der gute Wille in dem Fleisch keinen Bundesgenossen, sondern nur Hemmendes und Lähmendes finde. Das ist ein in diese wesentlich negativ empfundene Aussage willkürlich eingetragener Gedanke. — Zu οὗ ist παράκειται zu ergänzen; das οὐχ ἐνρίσκω der späteren Codd. ist eine verständliche, aber durchaus unnötige Ergänzung der Aussage.

V. 19 will beweisen, weshalb V. 18b als Begründung von 18a und beides zusammen als Begründung von V. 17 gewertet werden kann. Der Hauptton liegt hier deshalb auf dem angefügten ἀγαθόν und καλόν, worin dieser Satz deutlich über 15b und 16a hinausgeht. Dieser Ton wird überdies durch die Stellung der beiden Worte und durch die nachdrückliche Heraushebung des letzten durch τοῦτο angezeigt. Wenn in seinem Fleische, ohne dessen Dienstleistung kein Handeln möglich ist, eine Kraft des Guten wohnte, so würde die unausbleibliche Folge ein Tun dessen sein, was er will, nämlich des Guten. Aber daß in all seinem Handeln immer nur das in die Erscheinung tritt, was er nicht will, nämlich das Böse, beweist die Richtigkeit des Urteils aus V. 18a. Durch diesen Tatbestand kann er also den in V. 17 ausgesprochenen Satz als erwiesen ansehen. Deshalb wiederholt er in

V. 20 die Aussage des V. 17, die erst durch V. 18. 19 im vollen Umfange bewiesen ist. Hätte der Apostel gemeint, den Beweis dafür schon im voraus durch V. 15. 16 erbracht zu haben, so wäre die ganze Aus-

führung in V. 18. 19 und die Wiederholung des V. 17 in V. 20 unerklärlich. Wenn er also in dem Vordersatz des V. 20 den Inhalt von V. 18. 19 augenscheinlich noch einmal kurz zusammenfassen will, so muß dieser Vordersatz ein Moment enthalten, das über die ähnlich lautenden Sätze in V. 15. 16 wesentlich hinausgeht. Und das kann nur in dem betonten *ἐγώ* gefunden werden. Der Apostel hat sich durch V. 18. 19 das Recht erworben, das *ἐγώ* und die *ἁμαρτία* in Gegensatz zueinander zu stellen und das *κατεργάζεσθαι τὸ κακόν* mit seiner unausbleiblichen Folge, dem *θάνατος*, nicht als Betätigung des *ἐγώ*, sondern einzig und allein als Betätigung der *ἁμαρτία* anzusehen. — Textkritisch darf *ἐγώ* als gesichert gelten. Seine Auslassung (ebenfalls durch gute alte Zeugen belegt) erklärt sich „als Assimilation an V. 16 und 19 und aus der immerhin auffallenden Stellung hinter *θέλω*“ (ZAHN), was zu den verschiedensten Umstellungen Anlaß gegeben hat.

Der aus V. 13 zu entnehmende oberste Leitsatz, den der Apostel durch alle diese Ausführungen beweisen wollte, lautete nun aber: „Nicht das an sich gute Gesetz, sondern die Sünde ist's gewesen, die mir den Tod erwirkt hat“. Daher sieht er sich genötigt, den Gegensatz zwischen dem *ἐγώ* und der *ἁμαρτία* auf eine Formel zu bringen, welche deutlich macht, daß in diesem Gegensatz zugleich der andere Gegensatz zwischen dem Gesetz (Gottes) und der Sünde beschlossen ist. Nur auf das eigentliche Ich des Menschen hat das Gesetz bestimmenden Einfluß; nur bei ihm findet es ein so freundliches Entgegenkommen, daß die Intentionen dieses Gesetzes mit den Intentionen des Ich identifiziert werden können. Die Sünde hat ihr eigenes Gesetz und wirkt nur nach Maßgabe dieses ihr immanenten Gesetzes, das dem Gesetz Gottes zuwiderläuft. Mit diesem ihrem Gesetz hat sie sich in den Gliedern des Leibes häuslich eingerichtet und so das Ich mitsamt dem Gesetz Gottes auf das Gebiet des verborgenen, geistigen Innenlebens des Menschen zurückgedrängt, dagegen auf dem ganzen Gebiet der äußeren, sittlichen Betätigung außer Kurs gesetzt, so daß nunmehr der Leib des Menschen, durch dessen Organe sich alles *κατεργάζεσθαι* vollzieht, rettungslos dem Gesetz der Sünde und damit dem Tode verfallen ist.

V. 21. Voraussetzung für das Verständnis dieses Verses ist die Einsicht, daß *ὁ νόμος* hier, wie in V. 23. 25 und 8, 2 in der allgemeineren Bedeutung als *Regel* oder *Ordnung*, die mir wie ein gesetzlicher Zwang auferlegt ist, und der *ὅτι*-Satz dementsprechend als Inhalt dieses *νόμος* zu fassen ist. *τῷ θέλοντι* ist dann etwa als dat. comm. zu interpretieren: *Ich finde also für mich, der ich das Gute tun will, die*

Regel (Zwangslage) vor, daß mir das Böse zur Hand liegt. Wenn der Apostel in V. 22 wieder vom mosaischen Gesetz reden will, muß er deshalb zur Unterscheidung von dem allgemein gefaßten νόμος ein τοῦ θεοῦ hinzufügen, das uns nur noch V. 25 und 7, 8 begegnet. Die Ausleger, die das Wort auch in V. 21 vom mosaischen Gesetz deuten, nehmen zumeist eine Inversion an, fassen also τὸν νόμον als Objekt zu ποιεῖν und τὸ καλόν als Apposition zu diesem Objekt: *Ich finde also an mir, der ich das Gesetz, nämlich das Gute, zu tun gewillt bin, daß mir das Böse zur Hand liegt.* ZAHN übersetzt: *Ich finde also das Gesetz für mich, der ich es tun will, als das Gute, weil mir das Schlechte nahe liegt.* Aus dem Widerstreit zwischen Wollen und Tun werde dem Apostel bewußt, daß „das Gesetz für ihn nicht ein auf sein Verderben abzielendes Übel, sondern eine gute, auf sein Heil gerichtete Macht“ sei. Alle diese Deutungen scheitern daran, daß nach dem gegensätzlichen ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται und nach den gesamten Ausführungen von V. 15—20 τὸ καλόν unter keinen Umständen von ποιεῖν losgelöst werden darf. Dem Einwand, daß in dem ὅτι-Satz ein empirischer Tatbestand und kein Gesetz folge, begegnet WEISS mit der treffenden Bemerkung: darin liege gerade die Pointe des Gedankens, daß der Apostel diese tatsächliche Erscheinung, die sich immer wiederhole, als ein feststehendes Gesetz, als eine zwingende Norm betrachte.

V. 22. 23. Diese beiden Verse gehören aufs engste zusammen, und nur zusammengenommen bilden sie eine Begründung von V. 21. Viermal begegnet uns in ihnen der Begriff νόμος, und wahrscheinlich ist jedesmal ein anderer νόμος gemeint. Wenn wir recht gesehen haben, daß der Apostel hier den Gegensatz zwischen dem ἐγώ und der ἁμαρτία auf den durch V. 13. 14 angezeigten Gegensatz zwischen Gesetz und Sünde übertragen will, so werden wir in unseren Versen zunächst den νόμος τοῦ θεοῦ und den νόμος τῆς ἁμαρτίας einander gegenüberstellen. Daneben aber erscheint ein zweites Paar: der νόμος τοῦ νοός μου (*Gesetz meiner Vernunft, meines vernünftigen Selbstbewußtseins*) und ein ἕτερος νόμος, der in den Gliedern des Leibes seinen Sitz hat und gegen jenen zu Felde zieht. Durch νόμος τοῦ νοός μου wird aber augenscheinlich die Wendung κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον wiederaufgenommen. Demnach werden wir κατὰ nicht in einschränkendem Sinne zu nehmen haben (ZAHN), sondern von der maßgebenden Norm, so daß in dieser Wendung bereits der Gedanke eines νόμος, nämlich des νόμος τοῦ νοός μου beschlossen liegt. Der ἕτερος (der andere, nicht sowohl der Zahl, als insbesondere der Art nach) νόμος bestimmt sich deshalb inhaltlich richtiger durch den

Gegensatz zu κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον als zu dem νόμος τοῦ θεοῦ, wie er ja auch durch das militärische Bild vom στρατεύεσθαι in direkten Gegensatz zu dem νόμος τοῦ νοός μου gestellt wird. Es liegt nach alledem durchaus nahe, den ἕτερος νόμος in dasselbe Verhältnis zum νόμος τῆς ἁμαρτίας zu setzen, wie den νόμος τοῦ νοός μου zum νόμος τοῦ θεοῦ, und die beiden nicht rundweg zu identifizieren, wozu die Ausleger sich immer wieder durch das in beiden Fällen gleichmäßig hinzugefügte ἐν τοῖς μέλεσίν μου haben verleiten lassen. Wir werden also an den νόμος zu denken haben, welcher der Außenseite des Menschen ebenso immanent ist wie der entgegenstehende νόμος seiner Innenseite, dem νοῦς, und dürfen ihn, da der Apostel in V. 25 den Gegensatz zwischen νοῦς und σάρξ in genaue Parallele zu dem Gegensatz zwischen νόμος θεοῦ und νόμος ἁμαρτίας bringt, ohne Bedenken den νόμος τῆς σαρκός nennen, der mit seinen Tendenzen den Absichten des νόμος τῆς ἁμαρτίας ebenso freudwillig entgegenkommt, wie der νόμος τοῦ νοός den Absichten des νόμος τοῦ θεοῦ. Die den beiden Seiten des natürlichen Menschen immanenten Triebe und Willensrichtungen stehen, die einen dem Gesetz Gottes, die anderen dem Gesetz der Sünde, welche gleichmäßig von außen her an den Menschen herantreten und die Herrschaft über ihn gewinnen wollen, sympathisch gegenüber. Da aber für die Betätigung nach außen hin lediglich Triebe und Willensrichtungen der Außenseite des natürlichen Menschen, der σάρξ, bestimmend sind, so ist dies der unausbleibliche Erfolg, daß der natürliche Mensch als Gesamtpersönlichkeit durch sie in die knechtende Gefangenschaft der Herrscherin Sünde und unter den unwiderstehlichen Zwang ihres νόμος gerät. — συνήδομαι entweder: *ich freue mich mit dem Gesetze sc. über das Gute, und die Freude des Gesetzes ist meine eigene Freude*; oder (noch besser): *ich habe meine zustimmende Lust am Gesetze; ich freue mich bei mir selbst darüber* (συν = *mecum, in animo meo*, wie in σύννοιά μοι und in συνλυπούμενος Mark. 3, 5). — ἔσω ἄνθρωπος ist an sich nichts weiter als eine psychologische Benennung für den inneren, geistigen Bestand des natürlichen Menschen und mit νοῦς in der Sache identisch. Immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Apostel hier damit zugleich den Nebengedanken verbindet, daß die Funktionen des νοῦς im Innern des Menschen verborgen bleiben und sich nicht tatkräftig und sichtbar nach außen hin zu betätigen vermögen. Dazu würde das βλέπω im folgenden ein wirksames Gegenbild sein. — Mit αἰχμαλωτίζοντα kehrt der Apostel deutlich zu V. 14b (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) zurück. Das davon abhängige ἐν deutet ZAHN instrumental, weil αἰχμαλ. nicht die Vorstellung eines geschlos-

senen Raumes gebe, in dem man sich nach der Gefangennahme befinde, und weil der Gebrauch des *ἐν* für *εἰς* bei Paulus (vielleicht mit Ausnahme von Röm. 5, 5) nicht nachweisbar sei. Danach würde also der *ἔτερος νόμος* den Menschen mittelst des Gesetzes der Sünde zu seinem Kriegsgefangenen machen. Aber des Apostels Anschauung geht durch den ganzen Abschnitt offenbar dahin, daß die eigentliche Aktion ausschließlich von der Sünde ausgeht; sie ist die eigentliche Herrscherin. Eine in dieser Richtung gehende Aussage erwarten wir hier um so mehr, als der Apostel mit seinen Gedanken ja sichtlich zu V. 14b zurückkehrt. Andererseits ist es ihm ein geläufiges Bild, daß das Gesetz uns wie ein Gefängnis zu umschließen vermag (Gal. 3, 23). Eine Vertauschung von *ἐν* und *εἰς* anzunehmen, ist überdies nicht einmal erforderlich.

V. 24. *ταλαίπωρος*: Ausruf im nomin. absol. — *τούτον* ist nur grammatisch zu *θανάτον*, sachlich dagegen zu *σώματος* gehörig. Für dieses Urteil ist nicht der sprachliche Grund bestimmend, daß *θανάτον* als rein adjektivische Näherbestimmung von *σώματος* mit solchem bestimmten Zusatz nicht belastet sein könnte (ZAHN), sondern lediglich der sachliche Grund, daß *θανάτον*, mit *τούτον* verbunden, aus den unmittelbar vorhergehenden Versen inhaltlich bestimmt, also auf den geistlichen Tod bezogen werden müßte (so WEISS). Aber das Verfallensein an die Sünde ist in dem ganzen Abschnitt von V. 14 ab nicht als Tod gekennzeichnet worden. Ferner ist es kaum angängig, diesen Todeszustand gleichsam personifiziert als Herrscher zu denken, was doch notwendig sein würde, da der durch *τούτον* näher bestimmte Genitiv nur als gen. poss. gedeutet werden könnte. Endlich verbietet sich diese Deutung im Vorausblick auf 8, 2. Die Worte sind sprachlich also nach Analogie hebräischer Konstruktionen zu deuten, in denen ein sachlich zum nomen regens gehöriges Suffix nicht an dieses, sondern an das nomen rectum angeschlossen wird. Den artikultierten Genitiv *τοῦ θανάτου* würde ich aber auch dann als gen. poss. fassen: *aus diesem dem Tode gehörigen, dem Tode verfallenen Leibe*, und nicht mit ZAHN als gleichsam adjektivische, attributive Näherbestimmung. — Dem Apostel, der sich diesen Zustand hoffnungsloser Gefangenschaft des natürlichen Menschen lebhaft vergegenwärtigte, drängte sich dieser Schrei der Verzweiflung unwillkürlich auf die Lippen; und es ist wohl begreiflich, daß er sich von diesem Gefühl wie von einem lastenden Alpdruck durch den dankerfüllten Blick auf die selige Gegenwart zu befreien sucht.

V. 25. Alle neueren Textkritiker nehmen mit Recht *χάρις τῷ θεῷ* (nach B Sahidica Origenes) als die schwierigste und „rhetorisch wirkungs-

vollste“ (ZAHN) Lesart in den Text auf. In der Lesart *ἐνχαριστῶ τῷ θεῷ* (x AKLP) ist jene Lesart auf eine geläufige Formel gebracht (vgl. WEISS); und *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* (DFG) ist vollends eine handgreifliche Erleichterung. — Die ersten Worte zeigen schon durch ihre nur andeutende, abrupte, ohne Verbalaussage belassene Form, daß sie als kurz dazwischengeworfene Exklamation und nicht als normale Fortführung der Rede aufgefaßt werden wollen. Natürlich bleibt es auch so eine Art von Antwort auf die Frage der Verzweiflung in V. 24. Aus V. 24 holen wir uns also die Ergänzung, aber selbstverständlich nicht in futurischer, sondern in perfektischer Aussage: *Gott sei Dank dafür, daß ich aus diesem trostlosen Zustande erlöst worden bin!* Der als Vermittler in den Dank eingeschlossene *erhöhte Herr Jesus Christus* nennt zugleich den, der nach Gottes Gnadenwillen die Errettung verwirklicht hat. Als erhöhter Herr kommt er dabei in Betracht, weil er nach 8, 2 als *πνεῦμα* die Loslösung aus der Knechtschaft des Gesetzes der Sünde und des Todes bewirkt hat.

Peinlich schroff ist nun allerdings der Übergang zu V. 25b. Aber hat man denn überhaupt ein Recht, nach einem logischen Anschluß dieser zweiten Vershälfte an die erste zu suchen, wenn diese sichtlich in die Form eines dazwischengeworfenen Ausrufes gekleidet war? JÜLICHER hat den Eindruck, daß der Text des ganzen Verses verdorben zu sein scheine, muß aber sofort hinzufügen, daß jedes Wort gut paulinisch klinge. Er möchte 25a am liebsten als Randbemerkung eines alten Lesers ausschalten und dem V. 25b, der unmittelbar hinter dem Weheruf des V. 24 auch unerträglich sei, vor V. 24 seinen Platz anweisen. V. 25a sei dann zur Not als Übergang von 7, 24 zu 8, 1 ohne Ergänzungen verständlich. LIETZMANN hat sich JÜLICHERS Urteil angeschlossen. — Aber ist es denn nicht etwas ganz Natürliches, daß der Apostel sich und seinen Lesern das Resultat der vorausgehenden Erörterung noch einmal kurz und klar vergegenwärtigt, wenn er nach diesem eingestreuten Ausruf der Verzweiflung wieder zu ruhiger, sachlicher Erörterung zurückkehren will? Mit der Ausschaltung von 25b ist jedenfalls recht wenig gewonnen; denn 8, 1 läßt sich so, wie es sich einführt, als Folgerung aus V. 25a keineswegs begreifen; dagegen recht gut, wie wir sehen werden, als Folgerung aus V. 25b. Und ebenso setzt V. 25b mit seinem merkwürdigen *αὐτός ἐγώ* den vorausgehenden V. 25a deutlich voraus. In unmittelbarem Anschluß an 14—23 könnte es nur als Parallele zu dem dort wiederholt gebrauchten *ἐγώ* (V. 17. 20) angesehen und in V. 25b als Subjekt nur im ersten, aber nicht im zweiten Satzteil verwendet werden; und „es wäre auch beim ersten Satz sowohl *αὐτός* als *ἐγώ* überflüssig, da die Unterschei-

Fleisch. Der Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten und dem Vollbringen des Schlechten, wie er ihn hier schonungslos schildere, sei aber erst durch seine Bekehrung in ihn hineingekommen. Allerdings beschreibe der Apostel hier nicht den Stand des Wiedergeborenen, der, mit dem Geist des auferstandenen Christus erfüllt, das Fleisch überwinde, sondern den Stand dessen, der auf die Predigt des Evangeliums hin sich von Herzen zu Gott bekehrt und Gottes fordernden Willen zu dem seinen gemacht habe. Man müsse eben scheiden zwischen bekehrten und wiedergeborenen Christen. Was Paulus hier von sich sage, werde Wirklichkeit, so oft ein Christ sündhaft handle. Denn er wolle hier nicht mehr und nicht weniger von sich bekennen, als daß er, der längst dem Evangelium und dem darin enthaltenen Gesetz Gottes gehorsam geworden sei, noch sündige. Unwahr wäre die Beschreibung in V. 14—23 nur dann, wenn sie eine vollständige Beschreibung der Wirklichkeit seines gegenwärtigen Lebens gebe. Aber dies verneine Paulus so entschieden wie nur möglich, indem er ohne jede Andeutung eines Zeitunterschiedes neben die schmerzliche Klage den Dank gegen Gott stelle für das, was durch Christus bei ihm „in gewissem Maße“ wirklich werde. Gott habe ihn, wie alle Christen, durch Christus „in gewissem Sinn und Maß“ schon jetzt aus den Banden des Todes und Sündenleibes errettet (cf. 8, 2. 9). Gegen diese unvermittelte Nebeneinanderstellung von verzweiflungsvoll lauter Klage und Lobpreisung Gottes und damit gegen die Wahrheit des vorangehenden Selbstbekenntnisses eines unter der Gnade stehenden Christen drängen sich freilich Bedenken auf. Es könne den Anschein gewinnen, als ob er von keiner anderen Wirkung der Gnade Gottes in seinem Leben zu sagen wisse als von der einmaligen Bekehrung seines innersten Wollens zu freudiger Anerkennung des fordernden Willens Gottes, und als ob er sich bei jenem V. 14—23 geschilderten Widerstreit beruhige. Diesen Bedenken begegne der Apostel in V. 25b und 8, 1. Freilich müssen beide Sätze nicht als behauptende Schlußfolgerungen, sondern als Fragen gefaßt werden. Also V. 25b: *Gebe ich mich denn nun, wie der staunende Leser nach V. 24. 25a wohl denken könnte, mit diesem durch $\omega\tau\omicron\varsigma\ \epsilon\gamma\omega$ dargestellten Zustande, d. h. mit dieser auf den inneren Menschen beschränkten Wirkung der Gnade Gottes zufrieden?* Oder (8, 1): *gilt denn kein Verdammungsurteil den Christen? Sollte ich wohl gar vergessen haben, daß auch der Christen Sündendienst Gottes Zorn und Tod nach sich zieht?* Der Apostel erwarte, daß kein Leser ihn dieser beiden zur Frage gestellten Gedanken für fähig halten werde, und diese Erwartung erläutere und rechtfertige er nun weiter durch 8, 2—11, indem er zugleich

die noch unausgesprochenen Gründe der Danksagung von 7, 25a darlege.

ἄρα οὖν (7, 25) und ἄρα (8, 1) werden also bei dieser Auffassung von ZAHN fragend genommen. Schon das ist bedenklich, da ἄρα οὖν im N.T. nur von Paulus gebraucht wird, außer unserer Stelle noch 11mal, und davon 8mal im Römerbrief, und zwar stets in behauptender Schlußfolgerung. Ferner: νῦν in 8, 1 wird seiner zeitlichen Bedeutung entkleidet und als enklitisches νύν zur Verstärkung von ἄρα angesehen; endlich γάρ in 8, 2 verliert seine kausale Bedeutung, während doch die 8, 1 mit 8, 2 verbindende Wendung ἐν Χριστῷ Ἰησ. ein unmittelbares kausales Verhältnis nahelegt, ja geradezu fordert. Überdies wird der Hauptgedanke: „*Lasse ich es etwa dabei bewenden, gebe ich mich etwa damit zufrieden*“, daß es mit mir als αὐτὸς ἐγώ so steht, wie V. 14—23 geschildert ist, völlig willkürlich eingeschoben, und die Anknüpfung der parallelen Fragen 8, 1 mit einem zweiten ἄρα νῦν fordert eine Reihe von Zwischengedanken.

Aber ZAHNS ganze Darstellung leidet an einem inneren Widerspruche. Er selbst hat das Gefühl, daß, wenn 14—24 und 25b die ganze Wahrheit über das Leben eines Christen wäre, der Dank desselben Christen für die erfahrene Gnade und Hilfe Gottes (V. 25a) eine häßliche Unwahrheit sein würde. Wir sagen: Dieser Dank ist unter allen Umständen eine häßliche Unwahrheit, wenn der in jenem Abschnitt geschilderte Zustand überhaupt beim Christen Wirklichkeit werden kann. Denn der Satz, daß eine Differenzierung zwischen bekehrtem und wiedergeborenem Christen möglich, ja notwendig sei, bleibt trotz ZAHNS bestimmter Gegenbehauptung eine leere Abstraktion. Er selbst orientiert den Inhalt des αὐτὸς ἐγώ an διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ in V. 25a und umschreibt es ganz in dem Sinne unserer Auslegung; er selbst sieht ferner in V. 14—24 einen von Paulus gegebenen authentischen Kommentar zu diesem αὐτὸς ἐγώ. Und doch soll Subjekt in den Aussagen dieses Abschnittes der Christ sein, der durch Gottes Gnade sich von Herzen bekehrt und Gottes Willen zu dem seinigen gemacht hat. Ist ein solcher wirklich noch αὐτὸς ἐγώ? hat er nicht diese entscheidende Gnadenwirkung διὰ Ἰησ. Χρ. erfahren? Und ist nicht mit dieser Gnadenerfahrung nach paulinischer Lehre der Geistesbesitz ganz von selbst und unzertrennlich verbunden? Gibt es einen Christen, der nicht ἐν Χρ. Ἰησ. wäre, und auf den nicht in jedem Augenblicke seines Christenstandes die Röm. 8, 2 ausgesprochene Wahrheit zuträfe? — Um die Gedankenreihen von 7, 14ff. und von 8, 2ff. einander wenigstens einigermaßen anzugleichen und ihre Applizierung auf denselben Christen in derselben Gegenwart zu er-

leichtern, stellt ZAHN es so dar, als ob in Kapitel 7 nur davon die Rede sei, daß der Christ noch sündigen könne (S. 366), daß das Verkauftsein unter die Sünde „in gewissem Sinn und Maß“ noch vom Christen gelten müsse (S. 350), und in Kapitel 8 nur davon, daß, was nach 7, 24 unmöglich erscheine, ἐν Χρ. Ἰησ. doch wenigstens „in gewissem Sinne“ wirklich sei (S. 367f.; vgl. S. 376). Gegen beide Abschwächungen erhebt der Wortlaut hier und dort entschiedenen Einspruch: in beiden Fällen haben die Aussagen des Apostels absoluten Klang und absolute Geltung. Nach 7, 14ff. ist das Sündigen für das dort beschriebene Subjekt nicht bloß eine Möglichkeit, die nur unter Umständen zur Wirklichkeit wird, sondern eine herbe, beklagenswerte Wirklichkeit, die als ein unentrinnbarer Zwang auf ihm liegt; und ebenso ist 8, 2ff. die Befreiung von diesem knechtenden Zwange der Sünde und des Todes als eine vollendete Wirklichkeit hingestellt. Röm. 6, 13. 14 sagt der Apostel es seinen Lesern auf den Kopf zu: „Wenn ihr es nur an euch nicht fehlen laßt, wenn ihr nur den guten Willen habt: ἀμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει“, und er begründet das damit, daß sie als Christen nicht ὑπὸ νόμον, sondern ὑπὸ χάριν seien. Ebenso sagt er es ihnen 8, 9 auf den Kopf zu: „Ihr seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, es müßte denn etwa sein, daß der Geist Gottes nicht in euch wohne; wer aber Christi Geist nicht hat, verdient überhaupt nicht den Namen eines Christen.“ Und hier redet er umgekehrt von einem Menschen, der den Willen zum Guten hat und trotzdem nichts Gutes zuwege zu bringen imstande ist, vielmehr unweigerlich der knechtenden Herrschaft der Sündenmacht verfällt. So kann er nur reden von einem Menschen, der nicht ὑπὸ χάριν, sondern ὑπὸ νόμον steht. Diese entgegengesetzten Urteile von einem und demselben Christen in derselben Gegenwart auszusagen, ist der vollendetste Widerspruch; denn den Verzweiflungsschrei nach Erlösung in 7, 24 etwa mit der Stimmung in 8, 23 oder 2 Kor. 5, 6 in Parallele zu stellen (FEINE: *Bibl.-Theol.* II, 2, 5; vgl. *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, S. 150f.), ist meines Erachtens ein Ding der Unmöglichkeit.

In 7, 14ff. ist begreiflicherweise vom πνεῦμα überhaupt nicht die Rede, sondern nur vom νοῦς (= ἔσω ἄνθρωπος), der zur Ausstattung des natürlichen Menschen gehört, den auch die Heiden besitzen als eine ihnen innewohnende Kraft des Verständnisses der göttlichen Offenbarung (1, 20). Dementsprechend sind hier νοῦς und σὰρξ in Gegensatz gestellt, nicht πνεῦμα und σὰρξ. Der erstere Gegensatz ist für den Unwiedergeborenen, der andere für den Christen charakteristisch.

ZAHN führt als ausschlaggebenden Grund für seine Anschauung immer wieder die Tatsache an, daß erst der Christ Paulus imstande gewesen sei, den Zwiespalt zwischen Wollen und Tun so zu empfinden und so zu schildern, wie er es in 7, 14ff. tut. Dieser Satz muß dahin eingeschränkt werden, daß wir in diesem Abschnitt eine Selbstbeurteilung bezüglich seines vorchristlichen Zustandes haben, wie sie allerdings erst dem Christen Paulus zugänglich war. Aber damit ist nicht gegeben, daß dieser Zwiespalt nach des Apostels gegenwärtiger Beurteilung der Dinge erst nach seiner Bekehrung bei ihm Wirklichkeit geworden sei. Auch die präsentische Form der Aussage nötigt nicht zu dieser Auskunft. Für die ersten präsentischen Sätze des Abschnitts vermag selbst ZAHN die Beschränkung auf die Gegenwart nicht aufrecht zu erhalten. V. 14 als Erläuterung des vorigen macht das unmöglich. Dann ist aber doch nur ein kleiner Schritt zu der Annahme, daß der Apostel in dem ganzen Abschnitt Wesen und Erfahrungs seines natürlichen Menschen in lebhafter Vergegenwärtigung durch präsentische Aussagen umschreibt, indem er sich in die Zeit vor seiner Bekehrung zurückversetzt und seine inneren Erlebnisse und die seelischen Bestimmtheiten seines inneren Menschen in dem Stand unter dem Gesetz von seinem gegenwärtigen Standort aus beschreibt. Es ist im Grunde nichts anderes, als eine subjektive Wendung der objektiven Aussagen in 5, 20; 3, 20; Gal. 3, 19. Ebendarum tun auch Verweise auf andersartige Schilderungen seiner Stimmung in der vorchristlichen Zeit, wie sie uns Phil. 3, 6; Act. 22, 3; 23, 1 begegnen, unserer These keinen Abbruch.

Man hat wohl versucht, die von uns vorgetragene Auffassung dadurch in Mißkredit zu bringen, daß man sagt, Paulus gefalle sich dabei in der Pose eines Schauspielers, der in künstlich angenommener Rolle pathetisch deklamiere. Das ist aber in noch viel höherem Grade zu sagen, wenn der Christ Paulus mit seinen Gedanken in der Gegenwart weilte und unter vollem Absehen von seinem *εἶναι ἐν Χριστῷ*, das ihn doch erst zum Christen macht, von sich als *αὐτὸς ἐγώ* redete. Immerhin ist es geboten, sich gegenwärtig zu halten, daß man unseren Abschnitt nicht für eine Darstellung der wirklichen Tatbestände im Innern des Paulus vor seiner Bekehrung verwerten darf (wie neuerdings mit großem Nachdruck von WEINEL, *Bibl. Theol.* § 54 geschehen ist), sondern nur als eine in die Form eines Bekenntnisses gekleidete Expektoration des Christen Paulus über den Stand des natürlichen Menschen unter dem Gesetz.

Kapitel 8.

Dieses Kapitel bezeichnet den Höhepunkt der Erörterung, zu dem der Apostel sich von 5, 20 ab ruhig und sicher den Weg gebahnt hat. Was er 6, 1 ff. im Anschluß an das Tauberlebnis nur erst in symbolischen Wendungen als Gabe und Aufgabe beschrieben hatte: hier nennt er es bei seinem wirklichen Namen. Denn hier redet er nicht nur von der Verpflichtung des Christen zum Kampf wider die Herrscherin Sünde, wie 6, 12, 13, auch nicht bloß andeutend von dem, was uns den Sieg in diesem Kampf verbürgt, wie 6, 14: hier nennt er die Kraft, in der das dort Geforderte bei uns Wirklichkeit werden kann, ja Wirklichkeit geworden ist. Es ist die Kraft des erhöhten Christus, die Kraft seines Geistes; und zwar diese nicht als ungreifbare, supranaturale Potenz gedacht, die unpersönlich und unpsychologisch, gleichsam magisch-sakramental in unser Leben umgestaltend und erneuernd eingriffe, sondern als die sittliche Lebenskraft des sündlos vollkommenen Christus, die ihn hier auf Erden befähigte, das Gesetz der Sünde und des Todes zu entkräften und die Macht der Sünde in ihrem eigensten Herrschaftsgebiet, in dem Gebiet des Fleisches, zu brechen. Diese sittliche Wendung, die dem *πνεῦμα*-Begriff sofort gegeben wird, macht nun auch die Wirkung des Geistes in dem Leben der Christen, die durch Gottes Gnade in der Lebensgemeinschaft mit Christo Geist von Christi Geist empfangen haben, psychologisch verständlich. Und eben dies ist's, was die paulinische Anschauung vom *πνεῦμα* fundamental unterscheidet von allen hellenistischen Theorien.

5) Die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes der Sünde und des Todes durch den Geist Christi (8, 1—12).

a) Die Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes der Sünde (8, 1—4).

V. 1. Da es nach 7, 25 allein darauf ankommt, das Gesetz der Sünde im Fleisch erfolgreich niederzuhalten und damit zugleich den inwendigen Menschen zu stärken und die Bahn für seine Betätigung freizulegen, so ist das Ziel bei jedem Christen erreicht, der durch die Taufe in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt ist. Ein solcher hat in der Tat kein Verdammungsurteil irgendwelcher Art mehr zu fürchten. **V. 2.** Denn durch die Versetzung in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist eine neue, lebenskräftige, sein Tun hinfort bestimmende Macht in ihm eingezogen: das Gesetz des Geistes, das ihn von der

Herrschaft des Gesetzes der Sünde im Fleisch und damit zugleich von der Knechtung durch das Gesetz des Todes befreit hat. V. 3. Auch das Gesetz hatte zwar freilich die bestimmte Absicht, den Vollzug des in ihm enthaltenen göttlichen Willens bei den Menschen zu erreichen. Aber ohne Erfolg! Das Fleisch, das sich der Herrscherin Sünde willig als Wohnstätte darbot, vereitelte sein Bemühen (V. 3a). Und so mußte Gott in seiner Gnade mit außerordentlichen Heilsveranstaltungen ins Mittel treten (V. 3b), die es ihm ermöglichten, die Kraft eines neuen Lebens in uns einzusenken, um so die Überwindung des entgegenstehenden Prinzips, positiv ausgedrückt: die Erfüllung seines Willens (V. 4), zu wirken. Denn der Geist, den die Christen in der Taufe zu eigen bekommen haben, ist der Geist des sündlos vollkommenen Christus, der auf Grund des ihm von Haus aus eignenden Heiligkeitsgeistes während seines Erdenlebens der Sündenmacht erfolgreich widerstanden hat. Durch Christi sündloses Leben hat Gott sie zur Ohnmacht verurteilt, und zwar auf eben dem Gebiete des Fleisches, auf dem sie bis dahin eine unbestrittene Herrschaft ausgeübt hatte. Denn das Fleisch, in dem Gott Christum Mensch werden ließ, und in dem die Sündenmacht nicht zur Herrschaft zu gelangen vermochte, war zwar kein von der Sünde tatsächlich beherrschtes Fleisch, wie es der natürliche Mensch besitzt; wohl aber war es seinem Wesen nach dasselbe Fleisch, in dem die Sünde bei allen übrigen Menschen erfahrungsmäßig ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatte und ihre Herrschaft ausübte. Bei Christo ist es erstmalig anders gewesen. V. 4. Und wer nun durch Gottes Gnade in der Lebensgemeinschaft mit Christo Geist von Christi Geist empfangen hat, trägt, wie einst Christus selbst, die Kraft in sich, vom Wandeln nach dem Fleisch abzulassen, die Sündenmacht zu überwinden und den göttlichen Willen in der Erfüllung seines Gesetzes zu verwirklichen. — Damit ist der Beweis für den leitenden Obersatz erbracht, daß für alle, die in der Lebensgemeinschaft mit Christo Jesu stehen, d. h. aber für alle Christen ohne Ausnahme, keinerlei Verdammungsurteil mehr zu fürchten ist.

V. 1. Es ist sachlich gleichgültig, ob man ἄρα parallel zu ἄρα οὖν 7, 25 oder als Einführung einer Folgerung aus 7, 25 nimmt; denn 7, 25 ist ja inhaltlich eine Zusammenfassung von 7, 13—24. Natürlicher ist, besonders wegen des οὐδέν, der unmittelbare Anschluß an 7, 25. Mit νῦν, das wegen der starken Bezeugung sicher für ursprünglich zu halten ist (gg. ZAHN), versetzt sich der Apostel in die wirkliche Gegenwart; zeitliche und logische Bedeutung des νῦν liegen hier ebenso

ineinander wie 3, 21. Das betont vorangestellte οὐδὲν setzt voraus, daß für den αὐτὸς ἐγὼ noch ein κατὰκριμα bestand, welches für den Christen aufgehoben ist. Damit kann, wenn wir den Anschluß an das vorige herstellen wollen, nur das δουλεύειν τῇ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας aus 7, 25 gemeint sein. Unserem Satze würde also die Tatsache zugrunde liegen, daß der Christ als solcher von dem Gesetz der Sünde im Fleisch befreit ist. Wenn man den Worten τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. diesen Inhalt tatsächlich geben darf, so ist 8, 1 eine durchaus verständliche Folgerung aus 7, 25, da ja aus dem τῷ νοῦ δουλεύειν νόμῳ θεοῦ dem αὐτὸς ἐγὼ keinerlei κατὰκριμα erwachsen konnte. Daß wir aber τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. inhaltlich in dieser Weise deuten können und sollen, zeigt V. 2ff.

V. 2. Bindeglied zwischen V. 1 und V. 2 sind die Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, die dementsprechend in V. 2 an betonter Stelle stehen und hier als selbständiger Satzteil unmittelbar mit dem Verbum zu verbinden, also nicht von einem der vorangehenden Substantiva abhängig zu denken sind: *Denn eben in dieser Lebensgemeinschaft mit Christo wirkt sich das Gesetz des Lebensgeistes aus, das dich befreit hat von dem Gesetz der Sünde und des Todes, von dem du früher beherrscht warest.* Der Christ kann nun aber in keinem Augenblicke seines Christseins anders als ἐν Χρ. Ἰησ., d. h. als im Besitze des Geistes befindlich gedacht werden. Er ist überhaupt nicht mehr αὐτὸς ἐγὼ, von dem so gesprochen werden könnte, wie es 7, 14—24 geschieht. Sein νοῦς hat durch das πνεῦμα die hochnotwendige Hilfe, Kräftigung und Erneuerung erfahren. Nach 7, 6 hätte der Apostel auch sagen können: *Der Geist hat dich vom Gesetz befreit.* Sachlich bedeutet es dasselbe, wenn er hier, durch den Wortlaut von 7, 25 veranlaßt, dafür die Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des Todes einsetzt.

Nach Kapitel 5, 5 begegnet uns der Begriff πνεῦμα hier zum erstenmal wieder im Zusammenhang einer Darlegung der Heilsverwirklichung für die Christen. Über das innere Verhältnis der beiden Aussagen zueinander wird uns der Apostel in V. 14ff. belehren. — νόμος τοῦ πνεύματος! Wir bewundern die Mannigfaltigkeit der Verwendungsmöglichkeiten des Begriffes νόμος bei Paulus, und wir bewundern noch mehr die Kühnheit, mit der er in dieser Wendung, wie 3, 27 in der Wendung νόμος πίστεως, zwei Begriffe miteinander verbindet, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen. Er hat damit dem Gedanken Nachdruck geben wollen, daß es sich hier um eine für den Christen feststehende Ordnung handele, ohne deren bestimmenden Einfluß er als Christ hinfort überhaupt nicht mehr gedacht werden könne. Und doch ist es gerade der charakteristische Unterschied

zwischen dem νόμος τοῦ πνεύματος und dem νόμος τῆς ἁμαρτίας, daß jener nicht, wie dieser, das ἐγὼ des Menschen außer Tätigkeit setzt; im Gegenteil: der Geist macht das Ich des Menschen wahrhaft frei, und in der Kraft des Geistes darf er wieder sagen: ἐγὼ κατεργάζομαι. Sittliche Betätigung und innerer Trieb befinden sich bei ihm wieder in Übereinstimmung, wie einst, bevor das Gebot mit seinem „Du sollst!“ an ihn herantrat.

Kräftigen Widerspruch muß ich gegen eine Bemerkung ZAHNS erheben, zu der er durch seine Deutung von 7, 13—25 veranlaßt ist. Er sagt: „Daß diese Befreiung von der Sünde wie vom Tode als einem zwingenden Gesetze mit dem Empfang des Geistes nicht sofort vollendet ist, versteht sich von selbst, weil kein Christ an der Sterblichkeit seines Leibes zweifelt, aber ebensowenig auch leugnet, daß er immer noch der Versuchung zur Sünde ausgesetzt ist und nicht selten tatsächlich erliegt.“ Wenn die Vollendung der Befreiung freilich davon abhinge, daß der Leib des Menschen der Sterblichkeit überhoben werde oder daß der Christ nicht mehr sündige, so würde eine solche Vollendung in alle Zeit nicht zuwege kommen. Aber wie in aller Welt soll man solche Einschränkung, wie sie ZAHN vornimmt, mit dem bestimmten ἡλευθέρωσέν σε ausgleichen? Jenes Urteil ist eben eine begreifliche Folge eines schiefen Urteils über die zweite Hälfte von Kapitel 7. Die Knechtung durch das Gesetz der Sünde offenbart sich nicht darin, daß es überhaupt beim Menschen zum Sündigen kommt, sondern darin, daß er nicht anders kann als sündigen, selbst wenn er das Gute tun will. Diese Knechtung ist aber durch das Gesetz des Geistes ein für allemal vollkommen aufgehoben. Mit dem Christen ist es nunmehr so bestellt: sobald er das Gute will, kann er es in der Kraft des Geistes auch vollbringen. Wenn es bei ihm zum Sündigen kommt, liegt es hinfort lediglich an einer falschen Willensbestimmung.

V. 3. Dieser Vers ist, für sich genommen, keine Begründung zu V. 2, da V. 2 von einem Erfahris der Christen, V. 3 von einem geschichtlichen Ereignis spricht, dessen Tatsächlichkeit von jenem Erlebnis unabhängig ist (vgl. ZAHN). Trotzdem muß γάρ als wirkliche Begründungspartikel genommen werden. Aber die Begründung kommt erst in V. 4 zum Abschluß, wie denn auch erst in V. 4 der Hauptbegriff aus V. 2, der Begriff πνεῦμα, wiederkehrt. In der Tat ist V. 4 die ganz entsprechende, positive Kehrseite der negativ gehaltenen Aussage des V. 2; also: denn eben zu dem Zwecke, damit V. 4 sich verwirkliche, hat Gott die in V. 3 geschilderten Heilstaten eintreten lassen. Darin liegt für uns zugleich die Anweisung,

V. 3 so zu deuten, daß durch ihn V. 4 als beabsichtigte Folge genügend vorbereitet wird. Wir dürfen demnach erwarten, daß in der Aussage des V. 3 zugleich eine Aussage über das *πνεῦμα*, über die Außerkraftsetzung des Gesetzes der Sünde und über die Erfüllung des Willens Gottes irgendwie verborgen liegt.

τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, eine der Hauptaussage vorangestellte Satzapposition, ist als Nominativ oder als Akkusativ zu fassen. *ἀδύνατον*, substantiviertes Adjektiv mit abhängigem Genitiv, wie in der Profangrazität *δυνατόν* mit Genitiv verbunden erscheint (vgl. auch Röm. 9, 22), könnte an sich bedeuten: *was an dem Gesetz selbst kraftlos war*; aber daneben wäre der angehängte Relativsatz eine unbegreifliche Tautologie, und überdies fordert die Hauptaussage, die von einer Tätigkeit Gottes redet, die Übersetzung: *das dem Gesetz Unmögliche; das, was dem Gesetz zu leisten unmöglich war*. Inhaltlich bestimmt es sich aus der Hauptaussage des V. 2 nach rückwärts und aus der Hauptaussage des V. 3 in Verbindung mit dem angeschlossenen Finalsatz des V. 4 nach vorwärts. Der Relativsatz ist veranlaßt durch das der Tendenz des vorigen Kapitels entsprechende Bestreben, ungünstige Beurteilungen vom Gesetz selbst möglichst fernzuhalten. Die Schuld an der Kraftlosigkeit des Gesetzes lag nicht in seinem eigenen Wesen begründet, sondern in dem Fleisch, um dessentwillen der Mensch *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (7, 14) wurde. Aber den äußeren Anstoß und Anlaß dazu hatte das Gesetz gegeben. Die Schwäche des Gesetzes war durch das Fleisch hervorgerufen. Es ist also nicht nötig, *διὰ* c. gen. hier kausal zu verstehen (so RADERMACHER, S. 118). Wie hätte dieses selbe Gesetz nun wohl die Kraft haben können, das Gesetz der Sünde und des Todes, dem es selbst zum Leben verholfen hatte, wieder aus der Welt zu schaffen! — Mit diesen Worten sagt der Apostel übrigens so deutlich wie nur möglich, daß er in Kapitel 7 den Stand unter dem Gesetz hat schildern wollen. — *ἐν ᾧ* entweder = *ἐν τούτῳ, ὅτι*: *damit daß*, nahezu = *weil* (ZAHN), oder rein relativisch von der ganzen Satzapposition abhängig: *ein Punkt, in welchem es schwach war usw.* — Wo das Gesetz versagte, hat Gott eintreten müssen; und er hat es sich etwas Großes kosten lassen. Darauf deuten die betonten Worte *τὸν ἑαυτοῦ υἱόν* hin, die nur in 8, 32 ihre Parallele haben. Vielleicht soll schon durch das *ἑαυτοῦ* ein Unterschied zwischen dieser Sendung und der Sendung anderer Männer, denen unter Umständen auch der Ehrenname *Sohn Gottes* beigelegt wurde (Ps. 2, 7; 82, 6; 89, 27f.), hervorgehoben werden (ZAHN): *seinen eigenen und eigentlichen Sohn hat er gesandt*. Darin läge dann bereits der Gedanke der Präexistenz dieses Sohnes, der dem

Paulus' auch sonst geläufig ist, und der überdies durch die folgenden Worte geradezu gefordert wird. Denn wenn diese die Besonderheit und wunderbare Größe der göttlichen Veranstaltung fühlbar machen sollen, so setzen sie voraus, daß der Sohn früher in einer Zuständlichkeit existierte, die alles andere eher erwarten ließ als eine Sendung in der Gleichgestaltung der *σὰρξ ἁμαρτίας*. — *πέμψας* läßt sich un-gezwungen nur auf die Menschwerdung des Sohnes beziehen. Schon hiernach werden wir also vermuten dürfen, daß die Hauptaussage des Satzes es entweder mit dieser Menschwerdung selbst oder mit dem von da ab anhebenden irdisch-menschlichen Leben Jesu zu tun haben wird. — Merkwürdig ist nun aber die umständliche Wendung: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Hätte der Apostel nicht einfach schreiben können: *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας*? Aber das würde, da *ἁμαρτία* im Singular bei Paulus weder die Einzelsünde noch die Sündhaftigkeit, sondern die Sünde als Macht und als Herrscherin bezeichnet, geheißen haben, daß Christus von der Sünde beherrschtes Fleisch an sich getragen habe. So haben die Theologen der Tübinger Schule von BAUR bis auf PFLEIDERER und HOLSTEN hin den ganzen Ausdruck denn auch tatsächlich gedeutet. Und selbst JÜLICHER scheut sich nicht zu sagen: „Christi Fleisch war wie das unsere ein unter die Sünde verkaufte (7, 14); darin bestand seine Erniedrigung. Nur aus einer Art frommer Scheu vermeidet es Paulus, den Gottessohn geradezu ‚in Sündenfleisch gesandt‘ zu nennen.“ Nicht eine Art frommer Scheu, sondern religiösen Abscheu hätte der Apostel bei dieser Aussage empfunden, die in direktem Widerspruch zu dem *μὴ γινὸς ἁμαρτίαν* in 2 Kor. 5, 21 stehen würde. Denn „von der Sünde beherrscht sein, unter die Sünde verkauft sein“ und dabei doch „von der Sünde keine tatsächliche Erfahrung gemacht haben“ ist, von demselben Subjekt ausgesagt, nach Paulus ein Widerspruch in sich selbst. Was *unter die Sünde verkauft sein* der Sache nach bedeutet, hat der Apostel deutlich genug, sollte ich meinen, in 7, 14—23 gesagt. Also hat der Apostel den umständlichen Ausdruck eigens gewählt, um den widersinnigen Gedanken, Christus sei *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* gesandt, zu vermeiden. Unsere Ausführungen zu 1, 23 (vgl. auch zu 5, 14; 6, 5) über den Begriff *ὁμοίωμα* geben uns die nötige lexikalische Unterlage für diese Behauptung.

Weil das Wort *ὁμοίωμα* überall völlige Gleichheit mit dem abhängigen Genitiv ausschließt, konnte der Apostel auch nicht bloß sagen: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς*. Das wäre Doketismus gewesen. Wohl aber hätte er es auf die noch einfachere Formel *ἐν σαρκὶ* bringen können. Warum er das nicht getan, zeigt die Verbindung mit V. 2

und das folgende καὶ περὶ ἁμαρτίας. JÜLICHER hat diese Worte ganz ungenügend gewertet, wenn er dazu den Kommentar gibt: „Die Worte V. 3 ‚und um der Sünde willen‘ dürften ein nach Gal. 1, 4 zu erklärender Zusatz eines alten Lesers sein; hier im Text könnten sie höchstens — aber wenig glücklich — den Zweck haben, das Entwürdigende der Fleischwerdung des Gottessohnes noch stärker zu unterstreichen.“ Nein, die Worte sind unentbehrlich als Erklärung dafür, warum der Apostel nicht bloß ἐν σαρκί schrieb, sondern ἁμαρτίας anfügte, was ihn weiterhin nötigte, das umständliche ἐν ὁμοιώματι voranzustellen. Er wollte betonen, daß die Daseinsform Christi nach seiner Menschwerdung nach dem Modell der σάρξ ἁμαρτίας, d. h. der σάρξ, wie sie die Menschen der Gegenwart besitzen, organisiert war, daß sie also der Sphäre angehörte, in der die Sünde bisher erfahrungsgemäß ihre unbeschränkte Herrschaft ausübte. Es stand zu erwarten, daß sie ihre Herrschaftsansprüche auch bei ihm geltend machen würde.

Ich befinde mich mit dieser Auslegung der Wendung wenigstens im großen und ganzen in Übereinstimmung mit WEISS und ZAHN, von denen sie in gleich glänzender Weise verteidigt worden ist. Ich übersetze also: *in einer Gestalt, die der* (bei den empirischen Menschen überall) *von der Sünde beherrschten σάρξ genau nachgebildet war.* Christus hat die natürlich-menschliche σάρξ mit allen ihr schöpfungsgemäß anhaftenden Eigentümlichkeiten besessen. Aber damit ist nicht gegeben, daß er selbst von der Sünde beherrschtes Fleisch an sich trug; denn der Satz: *Das Fleisch ist von der Sünde beherrscht* enthält im Sinne des Apostels ein synthetisches, nicht ein analytisches Urteil. — περὶ ἁμαρτίας, durch die Artikellosigkeit und durch das unbestimmte περὶ möglichst allgemein gehalten, will nur ausdrücken, daß Christi Sendung zur ἁμαρτία in Beziehung gestanden habe. Den Opfergedanken und die Idee der Sühne einzuschieben (LIPSIVS), gibt der Text keine Veranlassung. Über die Art der Beziehung der Sendung Christi zur Sünde zu reden, behält sich der Apostel für die Hauptaussage vor. — ἐν τῇ σαρκί ist zum Verbum zu ziehen, nicht zu τὴν ἁμαρτίαν; das würde der Apostel durch ein eingeschobenes τὴν oder τὴν οὖσαν (vgl. 7, 23) deutlich gemacht haben. Bei ἐν τῇ σαρκί vermissen wir ein αὐτοῦ. Es soll lediglich hervorgehoben werden, daß das κατακρίνειν auf dem Gebiete der σάρξ überhaupt, wo die ἁμαρτία bisher unumschränkt herrschte, stattfand: das ist das Bedeutsame an dieser durch Gott herbeigeführten geschichtlichen Tatsache.

Das eigentliche Problem steckt also in der Frage: In welcher geschichtlichen Tatsache ist das κατακρίνειν erfolgt? Die Antwort

der Theologen von rechts und links lautet, wenige Ausnahmen abgerechnet: „im Tode Jesu, in welchem Fleisch und Sünde prinzipiell vernichtet worden sind“. Zur Verdeutlichung wird von einigen Seiten die Idee des stellvertretenden Sündetragens verwertet; zumeist aber legt man einfach die Annahme zugrunde, daß Christi Fleisch nach paulinischer Anschauung *sündiges Fleisch* oder gar *von der Sünde beherrschtes Fleisch* gewesen sei, wie das der empirischen Menschheit überhaupt. In der Kraft des Geistes sei er jedoch sündlos geblieben, und die Sündenmacht blieb seinem Fleisch gegenüber machtlos. „Wurde trotzdem sein, des Hauptes der Menschheit, Fleisch im Tode von dem Verurteilungsspruch Gottes getroffen, so wurde im Haupt das Fleisch der gesamten Menschheit verurteilt, aber damit auch die Sündenmacht, die das gesamte Fleisch beherrscht hatte.“ (FEINE: *Biblische Theologie*, 2. Aufl., S. 265). Oder: „Sterben ist Strafe. Der Bestrafte kann aber nicht der sündliche Christus sein; es bleibt also als Objekt der Strafe nur das Fleisch übrig, und in dem Fleisch wieder und vor allem die darin wohnende und regierende Sünde. Nun aber nicht bloß Christi Fleisch; sondern nach der massiven Vorstellung des Apostels bildet das Fleisch der gesamten Menschheit eine zusammenhängende Masse oder Macht. Wird es in einem Exemplar zum Tode verurteilt, so ist damit das Endurteil seiner Ausrottung ausgesprochen“ (JÜLICHER). JÜLICHER fährt bemerkenswerterweise fort: „Eigentlich müßte sich nun allerdings die Hinrichtung von Fleisch und Sünde, wenn sie wirklich gelungen wäre, bei allen Menschen zeigen: und o wie gern hätte Paulus das behauptet!“ Und das Ganze nennt er schließlich: „eine bloß der Phantasie erreichbare Vorstellung mit einem Stich ins Mythologische“. So werden paulinische Sätze verzerrt und damit in Mißkredit gebracht. Gegen diese ganze Konstruktion wenden wir ein: 1. Wenn die Sündenmacht dem Fleisch des sündlosen Christus gegenüber auch schon während seines Lebens ohnmächtig blieb, so war damit bereits eine Verurteilung der Sünde auf dem Gebiete des Fleisches gegeben; der Tod Christi war dazu also nicht mehr erforderlich. 2. Die *σάρξ ἀμαρτίας* ist als solche verdienstermaßen dem Tode verfallen; also auch die *σάρξ* Christi, wenn sie eine *σάρξ ἀμαρτίας* gewesen ist. Wie kann da noch von irgendwelchen über Christum hinausreichenden Wirkungen der Vernichtung seiner *σάρξ* im Tode die Rede sein? 3. Wenn alles auf die Vernichtung der *σάρξ* ankam, so hätte sie selbst zum eigentlichen Objekt der Aussage gemacht sein müssen. 4. *κατακρίνειν*, offenbar im Nachklang zu *κατάκριμα* in V. 1 gewählt, heißt: *verurteilen*, nicht: *vernichten*. 5. Tatsächlich ist es denn auch überhaupt nicht paulinische An-

schauung, daß seit dem Tode Christi die *σάρξ* vernichtet sei, sie besteht auch für den Christen noch weiter fort. 6. Es bleibt bei diesen Theorien völlig im Unklaren, wodurch die durch diese Heilstat Gottes beabsichtigten sittlichen Folgen vermittelt und gewährleistet werden, geschweige denn, daß deutlich würde, warum diese Folgen sich auf die Christen beschränken. Denn als Träger der *σάρξ ἁμαρτίας* wäre ja Christus Haupt und Repräsentant der ganzen Menschheit, die dasselbe Fleisch an sich trägt. 7. Damit hängt aufs engste zusammen, daß die durch den Zusammenhang der Sätze in V. 2—4 geforderte Vermittlung durch das *πνεῦμα* unbeachtet gelassen wird. Die Befreiung der Christen vom Gesetz der Sünde und des Todes (V. 2) und die Erfüllung des Willens Gottes durch sie (V. 4) ist dadurch begründet, daß sie *ἐν Χριστῷ Ἰησ.* sind (V. 1), daß das Gesetz des Geistes in ihnen wirksam geworden ist (V. 2), daß sie nach dem Geiste wandeln (V. 4). Wenn die genannten Wirkungen dieser drei Tatsachen nun in V. 3 auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis begründet werden, so muß diesem Ereignis nach allen Regeln der Logik ein Inhalt gegeben werden, der mit diesem neuen Lebensstand der Christen und seinen sittlichen Folgen in eine unmittelbare kausale Beziehung gesetzt werden kann. Und das ist nur der Fall, wenn die Verurteilung der Sünde im Fleische auch bei Christo als eine Auswirkung des *νόμος τοῦ πνεύματος* zu stehen kommt. Also kann die gesamte Aussage des V. 3 nicht vom Tode Christi, sondern nur vom sündlos vollkommenen Leben Christi verstanden werden.

In 1, 3. 4 haben wir *σάρξ* und *πνεῦμα ἁγιοσύνης* als die beiden Seiten in dem irdischen Christus kennen gelernt. Letzteres vertritt bei ihm die Stelle, die beim natürlichen Menschen der *νοῦς* einnimmt. Vermöge dieser ihm innewohnenden Geisteskraft hat er der Sündenmacht, sooft sie ihre Herrschaftsansprüche auch bei ihm geltend machen und sich seiner *σάρξ* bemächtigen wollte — die Evangelien wissen davon zu erzählen —, erfolgreich Widerstand geleistet. *ἡ ἁμαρτία* d. h. die Sündenmacht ist auf diese Weise andauernd ein ihm äußerlich Gegenüberstehendes geblieben; es ist ihr nicht gelungen, in seiner *σάρξ* Wohnung zu nehmen, so daß diese eine *σάρξ ἁμαρτίας* geworden wäre. Auf diese Weise hat Gott die Sündenmacht in ihrem eigensten Herrschaftsbereiche zur Ohnmacht verurteilt.

Wir haben bei dieser Deutung das participium aor. vorzeitiggefaßt im Verhältnis zu *κατέκρινεν* (vgl. WEISS). ZAHN lehnt die Deutung der Aussage auf den Tod Christi ebenfalls ab, sieht das *κατακρίνειν* aber bereits in und mit der Sendung Christi vollzogen. Das participium aor. bezeichne hier wie oft ein mit der Haupthandlung gleichzeitiges

oder geradezu koinzidierendes Handeln. Ich würde mich dieser Deutung anschließen, wenn nicht die Verbindung des V. 3 nach rückwärts und vorwärts notwendig machte, seine Aussage auf ein Erfahrnis Christi zu beziehen, in welchem der Besitz des Geistes und die Betätigung seiner Kraft in die Erscheinung getreten ist, und zwar in der ganz bestimmten Richtung auf die Bekämpfung und Überwindung der Herrscherin Sünde in ihrer bisherigen Machtsphäre. Das ist aber nicht in seiner Menschwerdung geschehen, sondern erst in seiner gesamten Lebensführung während seines Seins *ἐν σαρκί*, das mit jener Sendung nur seinen Anfang nahm.

V. 4. Nach unseren Ausführungen über V. 3 ist es verständlich, wenn nun als beabsichtigte Folge angefügt wird, daß es bei uns Christen, die wir ja Geist von Christi Geist zu eigen bekommen haben und diesem Geiste gemäß wandeln, zur Überwindung der Sünde und zur Erfüllung des Willens Gottes kommt. Denn das Partizip nennt keine Bedingung, sondern ist Beschreibung eines wirklich vorliegenden Tatbestandes: *bei uns, die wir als Christen ja nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist*. So stehen *σάρξ* und *πνεῦμα* beim Christen einander gegenüber wie beim Unwiedergeborenen *σάρξ* und *νοῦς*. *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* erinnert also an den *ἐτερος νόμος* in 7, 23. — *δικαίωμα τοῦ νόμου*: die Rechtsforderung, d. i. die sittlichen Gebote des Gesetzes. — *ἐν ἡμῖν* heißt: *bei oder an uns*, nicht: *in uns*; es deutet an, daß nicht eigenes Können, sondern göttliche Geisteskraft in uns es ist, die das zustande bringt. Aber die Reflexion darauf, daß die Befreiung vom Gesetz der Sünde mit dem Empfang des Geistes nicht sofort vollendet sei (ZAHN, S. 376), oder darauf, daß die Gottesforderung nicht bei allen Christen in gleichem Maße und bei allen nur in stufenmäßiger und ruckweise erfolgreicher Annäherung an das Ziel der Vollkommenheit zustande komme (S. 383), liegt dem Text völlig fern und entspricht weder im allgemeinen dem siegesgewissen Ton dieser Verse, noch im besonderen im Blick auf die Leser der bestimmten Aussage, mit der V. 9 einsetzt.

Wertung der sündlosen Vollkommenheit Christi. Das Gesetz bei Paulus. Sind wir mit dieser im großen und ganzen auch von GODET, WEISS, ZAHN und GÖBEL vertretenen Deutung der Verse im Recht, so ist ihr Inhalt von großer Tragweite für die paulinische Heilslehre. Wir ersehen aus ihr, daß der Apostel über der im Mittelpunkt seiner Lehre von der Rechtfertigung und Sündenvergebung stehenden Tatsache des Kreuzestodes Christi die Wertung seines Lebens als des sündlos Vollkommenen nicht vernachlässigt hat. Er weiß davon zu reden,

und zwar nicht nur als von einer Voraussetzung für die Beurteilung und Wertung seines Todes, sondern auch als von einer an und für sich bedeutsamen Tatsache. Mit der Frage nach Rechtfertigung und Sündenvergebung hat diese Tatsache freilich nichts zu tun; dafür kommt ausschließlich der Tod Christi als Mittelursache in Betracht. Um so bedeutsamer aber ist die Tatsache der sündlosen Vollkommenheit Jesu im Zusammenhang mit der im zweiten Teil unseres Briefes behandelten Frage nach der Entstehung und Verwirklichung des neuen Lebens und nach der Kraft, die den Christen zur Erfüllung des göttlichen Willens befähigt. Der Geist des erhöhten Christus, den alle Christen zu eigen bekommen haben, ist derselbe Geist, den Christus schon während seines Erdenlebens in sich getragen hat, und die Betätigung dieses Geistes in unserem Leben wird selbstverständlich der Auswirkung desselben Geistes in dem sündlosen Leben Jesu parallel laufen. Es ist also nicht im Sinne unserer Stelle, aber auch überhaupt nicht im Sinne des Apostels gesprochen, wenn LIETZMANN behauptet, daß die Erlösung als Befreiung von der das sittliche Handeln des Menschen knechtenden Macht der Sünde bei Paulus einzig und allein an den Tod Christi geknüpft sei. Wenn der Apostel die Folge des Heilstodes Christi unter dem Bilde der ἀπολύτρωσις oder des ἐξαγοράζειν beschreibt, so denkt er dabei an die Folgen der Sünde in Schuld- und Strafhafteit, aber nicht an die Sündenherrschaft als eine das Tun des Menschen bestimmende Macht. Wie könnte er sonst die ἀπολύτρωσις als Mittel und Voraussetzung der Rechtfertigung hinstellen (3, 24) oder es durch ein in Apposition hinzugefügtes ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν inhaltlich erläutern (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7)?

Die Rede von ungelösten und unlösbaren Problemen und Antinomien in der paulinischen Anschauung vom Gesetz hat stets an Röm. 7 und 8, genauer gesagt: an den Aussagen in Röm. 7, 10. 12; 8, 4 ihren besonderen Rückhalt gesucht und gefunden.

In den Verhandlungen über den Begriff νόμος bei Paulus wird vielfach auf den Unterschied zwischen dem artikuliert und unartikuliert gebrauchten Substantivum Gewicht gelegt, als werden auf diese Weise das mosaische Gesetz und der allgemeine Begriff des Gesetzes gegeneinander abgegrenzt (so, allerdings mit Abweichungen untereinander in der Einzelbestimmung, HOFMANN, VOLKMAR, B. WEISS, HOLSTEN; vgl. dagegen besonders ED. GRAFE, *Die paulinische Lehre vom Gesetz*, 1884, S. 2ff). Der Tatbestand läuft dem zuwider. Es lassen sich überhaupt keine festen Grundsätze aufstellen, unter denen der Artikel bei νόμος von Paulus gesetzt oder ausgelassen ist. In den

weitaus meisten Fällen hat freilich das artikellose *νόμος* eine qualitative Nüance: der Apostel will das Gesetz damit in der Regel als ein Gesetz der Werke nach Art der mosaischen Gesetze charakterisieren. Weil der Apostel also in allen diesen Fällen ohne Zweifel das mosaische Gesetz als Paradigma im Sinne gehabt hat, läßt sich trotz der Artikellosigkeit die Deutung des Wortes auf das mosaische Gesetz mit gewissem Recht vollziehen. Im übrigen schränkt Paulus den Begriff durchaus nicht etwa auf den Pentateuch ein; das A. T. enthält vielmehr in seinem gesamten Umfange göttlichen Offenbarungswillen und darf so als göttlicher *νόμος* gewertet werden. Feste Regeln lassen sich allerdings auch hier nicht aufweisen. Röm. 3, 19 gebraucht Paulus den Ausdruck vom ganzen A. T., und unmittelbar darauf (Röm. 3, 21) unterscheidet er zwischen Gesetz und Propheten im A. T. Auch eine Differenzierung zwischen dem alttestamentlichen Sittengesetz und den zeremonialen Bestandteilen des Gesetzes ist nicht im Sinne des Apostels, obwohl er unleugbar im Galaterbrief mehr die letzteren, im Römerbrief mehr die ersteren ins Auge faßt. Aber das schreibt sich vor allem daher, daß die judenchristlichen Agitatoren in Galatien klüglicherweise damit begonnen hatten, den Heidenchristen aufzuerlegen, was an die Gepflogenheiten ihrer heidenischen Vergangenheit anknüpfte. Daß dahinter aber das Gesetz mit allen seinen Forderungen stehe, läßt der Apostel als seine Meinung überall deutlich durchblicken, und das spricht er Gal. 5, 3 auch unumwunden aus.

Nichtsdestoweniger sind die Aussagen über das Gesetz im Galaterbrief auf einen anderen Ton gestimmt als im Römerbrief. Aussagen über Herkunft und Wesen des Gesetzes, wie wir sie in dem ruhigeren, unpolenischen Römerbrief (Röm. 7, 12) lesen, ja selbst die Bezeichnung des Gesetzes als eines *νόμος τοῦ θεοῦ*, die sich bezeichnenderweise bei Paulus nur Röm. 7 und 8 findet, würde sich im Organismus des Galaterbriefes wie ein Fremdkörper ausnehmen. Gal. 3, 21 wird das Attribut *τοῦ θεοῦ* im Zusammenhange der scharfen Gegenüberstellung von Gesetz und Verheißung den Verheißungen allein zugeschrieben: Gott hat sie persönlich gegeben, während er die Gesetzgebung den Engeln überlassen hat (vgl. das betonte *ὁ θεός* am Schluß von V. 18). Offensichtlich hat der Apostel dabei das Interesse, den Wert des Gesetzes im Verhältnis zu den Verheißungen nach Möglichkeit herabzumindern. Das erklärt sich aus der Kampfesstimmung, von welcher der Galaterbrief beherrscht ist (vgl. GRAFE, S. 22ff.). Gott selbst hat den Wert des Gesetzes dadurch herabgedrückt, daß er bei der eigentlichen Gesetzgebung unbeteiligt blieb. Das war eine

dem Judentum und auch dem Urchristentum (vgl. Act. 7, 38. 53; Hebr. 2, 2) geläufige Vorstellung, die Paulus sich hier zunutze machen konnte. Die Engel gehören aber als geschaffene, innerweltliche Wesen zur Kategorie der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, und eine Unterordnung unter das mosaische Gesetz würde demnach für die Heidenchristen nichts anderes bedeuten als eine Rückkehr zur Unterwerfung unter diese Elementargeister, denen sie auch schon in ihrer vorchristlichen Zeit gehorchten, als sie unter der Herrschaft dämonischer Engelmächte standen.

Ob Paulus den das Gesetz verordnenden Engelwesen einen Einfluß auch auf den Inhalt der einzelnen Gesetzesvorschriften zugestanden hat, läßt sich schwer entscheiden. Gal. 4, 8—11 und Kol. 2, 16—23 scheinen dafür zu sprechen. Ein Ausgleich mit Röm. 7, 12 wäre dann jedoch nahezu ausgeschlossen (vgl. hierzu PFLEIDERER, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, 2. Aufl. I, 218f.). Aber eine Bejahung jener Frage wird immer wieder durch die Beobachtung erschwert werden, daß die Urteile über den nur sekundären Wert des Gesetzes, sowie über seine tatsächlichen und gottgewollten Wirkungen im Römerbrief genau so lauten wie im Galaterbrief. Denn der Satz *νόμος δὲ παρεσῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* (Röm. 5, 20) ist sachlich völlig gleichwertig mit dem Satz *τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* (Gal. 3, 19). Und das im engsten Verband mit Röm. 11, 7 stehende doppelte *ἵνα* der göttlichen Absicht in V. 13 führt Urteile über das Verhältnis zwischen Gesetz und Sünde ein, die auf derselben Linie liegen.

Diese Sätze dulden keinerlei Abschwächung. Die tatsächlichen unheilvollen Auswirkungen des Gesetzes sind Gott nicht etwa überraschend gekommen, nein, sie sind von ihm gewollt und herbeigeführt. Ganz einseitig und ausschließlich wird die extensive und intensive Steigerung der Sünde als gottgewollter Zweck des Gesetzes hingestellt: es sollte nach Gottes Willen die Zahl der Sünden mehren und ihnen zugleich den Stempel strafbarer Verschuldung aufdrücken. Beide Momente, die in Röm. 4, 15 und 5, 20 zum Ausdruck kommen, werden in dem kurzen und kernigen *τῶν παραβάσεων χάριν* Gal. 3, 19 zusammengeschlossen. Ganz unmöglich können deshalb die Worte *ἢ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν* Röm. 7, 10 im Sinne des Apostels besagen wollen, daß dem Gesetz nach Gottes Willen die Kraft innewohne und die Aufgabe gestellt sei, dem Menschen das Leben zu schaffen. Die Formulierung dieses Verses verdankt ihren Ursprung entweder der Erinnerung an die Paradieses- und Sündenfallsgeschichte, aus der allein sich ja auch die Ersetzung des weiteren Be-

griffes νόμος durch den engeren Begriff ἐντολή erklärt — dann würde dabei in Rechnung gezogen sein, daß für den ersten Menschen noch das posse non peccare vorlag —; oder aber es liegt dem Satz die rein theoretische Wahrheit zugrunde, daß dem seinem Wesen nach heiligen, guten und gerechten Gesetz an sich der Wille und die Richtung auf das Gute, auf das Leben, selbstverständlich immanent sei, daß es aber nicht die Kraft besessen habe und nach Gottes Willen auch nicht besitzen sollte, diesen ihm immanenten Trieb an den Menschen zu verwirklichen.

Es ist also zu differenzieren zwischen dem immanenten Willen des Gesetzes selbst und dem Willen Gottes, der sich in der Gesetzgebung kundgetan hat. Denn Gott verband damit die Verheißung: ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ (Röm. 10, 5; Gal. 3, 12), d. h. er verband damit den Fluch; er wußte wohl, daß das ποιεῖν αὐτά keinem Menschen je erreichbar sein werde. Gott ist in dem an sich heiligen, gerechten und guten Gesetze gegen uns (vgl. CREMER, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, S. 379). Das von Gott vorausgesehene und beabsichtigte Unvermögen des Gesetzes, seine trefflichen Absichten beim Menschen durchzusetzen, liegt in der sarkischen Beschaffenheit des Menschen begründet (Röm. 7, 14; 8, 3), wie sie sich seit Adams Fall gestaltet hat und nun von Generation auf Generation forterbt. Hier liegen die Wurzeln der menschlichen Selbstsucht und Selbstherrlichkeit, die eigenes Wollen, Können und Begehren dem göttlichen Willen entgegensetzt, sobald er in der Form des νόμος von außen her fordernd an den Menschen herantritt. Das Fleisch ist freilich nicht seiner schöpfungsgemäßen Natur nach sündig, wie es von den Vertretern der Tübinger Schule dauernd behauptet worden ist; wohl aber ist beim natürlichen Menschen infolge der erstmaligen Versündigung Adams erfahrungsgemäß das Fleisch des Menschen überall von der Sünde beherrschtes Fleisch (σὰρξ ἁμαρτίας, Röm. 8, 3) geworden. Die Schuld des Fleisches ist es, daß das Gesetz seine Erfüllung durch den Menschen nicht zu wirken imstande ist; vielmehr durch das Gesetz wirkt nunmehr die Sünde im Menschen unausbleiblich Begierden aller Art (Röm. 7, 8), gewinnt dadurch in ihm Leben und Kraft und macht ihn so zu ihrem willenlosen Sklaven. Und das Ende davon ist der Tod, den die Herrscherin Sünde ihren Sklaven als Sold gibt (Röm. 6, 23). „Röm. 7, 14ff. hat der Apostel ein wahrhaft ergreifendes Bild von dem Zustand der unter dem Gesetz stehenden, unerlösten Menschheit gezeichnet mit Farben, die sein Herzblut geliefert hat“ (H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neu-*

testamentlichen Theologie II, S. 32). Und wenn dieses tiefgegründete Urteil über den durch das Gesetz hervorgerufenen Widerstreit zwischen Wollen und Sollen auch erst dem Christen Paulus zugänglich geworden ist: der Apostel will dies Gemälde doch als eine zusammenfassende Überschau über seine eigene vorchristliche Vergangenheit angesehen wissen; „man soll aus dem, was er sagt, das *crede experto* heraushören“. Der Verzweiflungsschrei, der sich aus dem Herzen des Apostels bei der lebhaften Vergegenwärtigung seines früheren Zustandes losringt (7, 24), ist nichts anderes, als der Notschrei der vom Gesetz gequälten unerlösten Menschheit überhaupt; er ist nichts anderes, als die tatsächliche Wirkung des Kampfes, den das Gesetz als fordernder Gotteswille im Innern des Menschen zwischen Wollen und Sollen, zwischen *σάρξ* und *νοῦς* notwendig entfacht, und als ein Widerhall von der Niederlage des Menschen in diesem Kampf (vgl. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, S. 60; JUNKER, *Die Ethik des Apostels Paulus*, S. 61). Fürwahr! das Gesetz ist von Gott nicht gegeben mit dem Vermögen, Leben zu schaffen, oder was dasselbe ist: es ist nicht gegeben, um Gerechtigkeit zu schaffen (Gal. 3, 22), weil nach dem Grundgesetz der göttlichen Vergeltung nur *οἱ ποιηταὶ νόμον δικαιωθήσονται* (Röm. 2, 13). Und solche *ποιηταὶ νόμον* im Vollsinn des Wortes kann und wird es nie und nimmer geben. Alle Aussagen des Apostels im Römerbrief mit scheinbar umgekehrtem Klang sind entweder von Gesetzeserfüllungen in einzelnen Fällen oder rein hypothetisch zu verstehen. Paulus ist gerecht genug, eine gelegentliche Erfüllung der Gesetzesforderungen bei Juden und selbst bei Heiden anzuerkennen (gg. JUNKER, S. 64), und er nimmt dabei gebührende Rücksicht auf die individuellen Verschiedenheiten; in bezug auf den allgemeinen sittlichen Zustand des natürlichen Menschen verbleibt er aber trotzdem bei seinem *ceterum censeo*: *ἐξ ἔργων νόμον οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* (Röm. 3, 20); denn, so lautet die Begründung, das Gesetz hat ja lediglich eine andersartige, und zwar geradezu umgekehrte Wirkung: es bringt immer wieder nur die Erkenntnis zuwege, daß man Sünder sei.

Diese rein negative Fassung von Röm. 3, 20b ergibt sich also schon aus dem kausalen Zusammenhang mit V. 20a, ergibt sich aber noch bestimmter daraus, daß „nach dem gegensätzlich zu dem in V. 20 zusammenfassend formulierten Negativ erst mit V. 21 das korrespondierende Positiv, das eben damit jede positive Fassung des Vorausgehenden ausschließt, eingeführt wird“. (OLSCHEWSKI, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie*, 1909, S. 78f.). Dem Gesetz eine auf Christum hin in positivem Sinne erziehende, die Menschen innerlich

vorbereitende und empfänglich machende Wirkung zuzuschreiben, liegt dem Apostel durchaus fern. Dieser Gedanke darf auch in das Urteil über das Gesetz, daß es *παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24), nicht eingetragen werden (gg. KNOPF, *Paulus* S. 98; VISCHER, *Der Apostel Paulus und sein Werk*, S. 127; KARL BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, S. 59f. und nahezu sämtliche Biblische Theologien und Kommentare, die sich mit der Stelle befassen). Nach dem Zusammenhang ist lediglich dies der Gedanke, daß das Gesetz nach Gottes Willen das Zustandekommen der Rechtfertigung hindern sollte, weil nach demselben Gotteswillen Rechtfertigung nur auf Grund Glaubens zustandekommen sollte und durfte. Gesetz und Glaube sind einander ausschließende Gegensätze; das ist ein Axiom, das dem Apostel ohne jede Beweisführung feststeht (Gal. 3, 12). Aus diesem Grunde kann er sich mit dem Standpunkt der Judaisten, die den Glauben an Christus nur als „Komplement der mosaischen Heilsordnung“ (BERNH. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung*, Bibl. Studien II 1897, S. 32) auffaßten, unter keinen Umständen befreunden. Hier gibt es kein Sowohl — Als auch, sondern nur ein Entweder — Oder. Gal. 2, 16 hat der Apostel in äußerst scharfsinniger Ausführung gezeigt, wie der Standpunkt der Judaisten: „Rechtfertigung durch Gesetzeswerke mit unterstützender Zuhilfenahme des Glaubens an Christum“ mit logischer Folgerichtigkeit zu seiner These: „Nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch Glauben“ führe. Gesetz und Glaube schließen einander aus. Darum war des Gesetzes Ende gekommen, sobald der Glaube auf den Plan trat; und darum mußte des Gesetzes Ende kommen, bevor der Glaube auf den Plan treten konnte. In Christus ist diese Wende der Zeiten eingetreten: er ist des Gesetzes Ende geworden (Röm. 10, 4); mit ihm hob die Zeit des Glaubens an. Der vorchristliche und nachchristliche Äon sind zwei Weltalter mit völlig heterogenem Charakter. Von diesem Gegensatz zwischen Einst und Jetzt wird auch der ganze Zusammenhang von Gal. 3, 23—4, 7 beherrscht. Deshalb liegt für *εἰς Χριστόν* in 3, 24 unwillkürlich die Übersetzung *bis auf die Zeit Christi hin* zur Hand. Es ist so ein völlig gleichwertiger Parallelausdruck zu *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* in V. 23; und für das merkwürdig objektiv gehaltene *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως* in 3, 25 ist die zeitliche Fassung wiederum die natürlichste (vgl. hierzu FEINE, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus*, 1899, S. 101; KÜHL, *Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre*, Theol. Stud. u. Krit. 1894, Heft 1, S. 134f.).

Wir fragen: Warum ist Gott so verfahren? Die Antwort kann im Sinne des Apostels nur lauten: Weil er seiner Gnade zu ihrem Recht verhelfen wollte. Soll Gottes Ehre und Selbstherrlichkeit gewahrt werden, so kann und darf Rechtfertigung und Leben nicht anders verwirklicht werden als durch göttliche Gnade (vgl. KNOPF, S. 98). Gesetzeswerke leisten dem Selbstruhm des Menschen Gott gegenüber Vorschub und setzen das Prinzip der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes außer Kraft. *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν* (Röm. 4, 16), *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις* (Röm. 11, 6): Gesetzeswerke und Gnade schließen einander ebenso aus wie Gesetz und Glaube. Je mehr aber das Gesetz nach Gottes Willen die Sünde steigerte, desto mehr wurde der Boden für den Glauben zubereitet (vgl. Gal. 3, 22 mit dem zwiefach ausgedrückten Glaubensbegriff im Zwecksatz), und desto herrlicher konnte sich die göttliche Gnade beweisen (Röm. 5, 20).

Die Arbeit des Gesetzes an den Juden hat ihren Höhepunkt und Abschluß erreicht, als das Evangelium und mit ihm die Zeit des Glaubens kam. Und wiederum ist das nach Gottes Willen geschehen. Gott hat die Juden, indem er die Zeit des Glaubens anbrechen ließ, vollends in Ungehorsam und Verstockung hineingetrieben (Röm. 11, 31. 32). Sie sollten mit ihrem *διώκειν νόμον δικαιοσύνης ὡς ἐξ ἔργων* (Röm. 9, 31. 32) vollends zuschanden werden, und zuletzt sollte nur die göttliche Gnade und das göttliche Erbarmen triumphieren.

Jedes Streben nach Erfüllung eines Werke fordernden Gesetzes führt unweigerlich zur Sünde, solange sich der Mensch auf eigene Kraft verläßt (vgl. KARL STANGE, *Die Heilsbedeutung des Gesetzes* 1904, S. 27): es nimmt Gott seine Ehre, weil Gottes Wille allein durch Gottes Kraft erfüllt werden kann; es hindert die Entstehung und das Wachstum des Glaubens, der bereit ist, alles von Gottes Gnade zu empfangen und Gott an sich wirken zu lassen. *πιστεύειν* und *ἐργάζεσθαι* schließen einander aus (Röm. 4, 4. 5). Darum ist und bleibt der Mensch Sünder, solange er auf sich allein gestellt ist. Aber dem glaubenden Sünder schenkt Gottes Gnade Rechtfertigung, Errettung und Teilnahme am künftigen Leben, und dem gerechtfertigten Sünder schenkt Gottes Gnade auch die Kraft zur Erfüllung seines Willens und damit die tatsächliche Gerechtigkeit. Denn auf die Erfüllung seines Willens kann Gott nicht verzichten. Auch der im *νόμος* niedergelegte göttliche Wille muß seine Verwirklichung finden.

Aber gerade in diesem Punkt tritt der diametrale Unterschied zwischen dem Wesen des Christentums und dem kategorischen Im-

perativ zutage. Sittliche Imperative sind für sich nur imstande, das Unvermögen des Menschen aufzudecken; die Kraft ihrer Erfüllung bringen sie nicht mit. Soll der Wille Gottes zur Erfüllung kommen, so darf er nicht als bloße Forderung mit einem „Du sollst!“ von außen her an den Menschen herantreten, sondern muß im Verband mit göttlicher Kraft, die seine Erfüllung gewährleistet, als Gabe der göttlichen Gnade in den Menschen eingepflanzt werden. Und das ist geschehen und geschieht immerdar in der Mitteilung des Geistes, desselben Geistes, der in dem sündlos vollkommenen Jesus wirksam war und ihn während seiner Lebzeiten befähigte, Fleisch und Sünde zu überwinden. Ward die Rechtfertigung des Sünders dadurch herbeigeführt, daß der *νόμος τῶν ἔργων* durch Gottes Gnade dem *νόμος πίστεως* Platz machte, so wird die neue Lebensgerechtigkeit des Gerechtfertigten dadurch gesichert, daß der *νόμος τῶν ἔργων* auch für das sittliche Leben des Christen von Gott aus Gnaden durch einen zweiten *νόμος* ersetzt wird, den *νόμος τοῦ πνεύματος*. Erst durch die Beseitigung des Gesetzes der Werke konnte es zur Erfüllung seiner Forderungen kommen.

Schon für die vorchristliche Zeit galt es, daß der Jude den Anspruch darauf, wahrer Jude zu heißen und Gottes Wohlgefallen zu erwerben, nur dann hätte erheben können, wenn er eine Herzensbeschneidung an sich erlebt hätte, und wenn er nicht durch die Forderungen des starren Gesetzesbuchstabens, sondern durch die Lebenskraft des göttlichen Geistes sich hätte treiben lassen, den Willen Gottes zu erfüllen (Röm. 2, 29). Was hier vom Juden rein hypothetisch ausgesagt wird, kann nunmehr bei allen Christen Wirklichkeit werden, wie es bei Christo erstmalig Wirklichkeit geworden ist. Das *γράμμα*, das zum Tode führt, ist vom *πνεῦμα*, das lebendig macht, abgelöst worden (2 Kor. 3, 6ff.). In der Kraft dieses Geistes oder, was damit gleichbedeutend ist (vgl. 2 Kor. 3, 17): in der Gemeinschaft des Lebens mit dem erhöhten Christus wird der Christ dem *δικαίωμα τοῦ νόμου* gerecht, so daß jetzt keinerlei Verdammnis mehr für ihn vorhanden ist (Röm. 8, 4).

Aber keineswegs darf aus dieser Stelle gefolgert werden, daß dem Gesetz selbst und seinen Rechtsforderungen eine positive Rolle in dem Zustandekommen des sittlichen Lebens der Christen zugesprochen werden müsse. Daß das Gesetz nicht als Kraft des sittlichen Lebens in Betracht kommen kann, macht der Zusammenhang von 8, 1—4 ohne weiteres deutlich. Aber nicht einmal das ist des Apostels Meinung, daß auch der Christ noch aus den Rechtsforderungen des Gesetzes ablesen müsse, was Gottes Wille an ihn sei. Auch die Bedeu-

tung einer Norm für das sittliche Leben hat das Gesetz verloren (vgl. GRAFE, S. 17; BENZ, A. 66f.; KÜHL, S. 137ff.; anders ADOLF ZAHN, *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostels Paulus* 1876, S. 76ff.; mit Bezug auf den Römerbrief auch SIEFFERT, *Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre nach den vier Hauptbriefen des Apostels*, Theol. Studien, B. WEISS dargebracht, 1897, S. 351ff. und TITUS, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, S. 129. JACOBY, *Neutestamentliche Ethik*, S. 254, faßt Röm. 8, 4 sogar als Beweis für das *νόμον ιστάνομεν* in Röm. 3, 31 auf).

Der Christ braucht sich nur den Werken des Geistes hinzugeben, und er ist der Erfüllung des göttlichen Willens, also auch des göttlichen Willens, wie er sich in dem Gesteze einen Ausdruck gegeben hat, sicher. Denn die erste Frucht des Geistes ist die Liebe. In der Kraft des Geistes ist dem Menschen eine unendliche Möglichkeit aller nur denkbaren sittlichen Leistungen gegeben, und in der Erfüllung des einen Gebotes der Liebe finden alle nur irgend denkbaren Forderungen des Gesetzes ihre Erfüllung (Röm. 13, 8—10). Und zwar ihre wirkliche, volle Erfüllung. Es darf hervorgehoben werden, daß der Apostel *πληροῦν* und *πλήρωμα* in bezug auf das Gesetz nur gebraucht, wo es sich um eine Erfüllung des Gesetzes im Christentum handelt; sonst redet er nur von einem *ποιεῖν* oder höchstens einmal von einem *τελεῖν τὸν νόμον* (vgl. KÜHL, a. a. O., S. 141). Erst die geistgewirkte Liebe ist der *συνδεσμός τῆς τελειότητος* (Kol. 3, 14); sie schließt alle anderen Früchte des Geistes gleichsam in sich. Das wird Gal. 5, 6 so ausgedrückt, daß in der Lebensgemeinschaft mit Christo, d. h. in der Kraft seines Geistes, der Glaube sich durch Liebe wirksam erweise.

Wer für sein Tun die Liebe bestimmend sein läßt, anders ausgedrückt: wer sich der Führung des Geistes anvertraut, dem hat das Gesetz nichts mehr zu gebieten oder zu verbieten. Er bedarf der Unterweisung durch das Gesetz nicht, um zu erkennen, was Werke des Fleisches sind, und wie sie zu meiden sind (Gal. 5, 19—21); und er bedarf des Gesetzes nicht, um die gottgewollten Tugenden zu verwirklichen; diese erwachsen ja ganz unabhängig von jeglicher Art von Gesetz auf dem durch göttlichen Geist befruchteten Boden (Gal. 5, 22—24).

Die Formulierung von Röm. 8, 4 und 13, 8—10 läßt also zwar erkennen, daß ein *πληροῦν τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* bzw. ein *πλήρωμα νόμου* etwas Erstrebenswertes ist (vgl. Exkurs zu Röm. 13, 8—10), wie ja ohne Zweifel der Gesetzesbesitz von Paulus als ein wirklicher

Vorzug der Juden gewertet wird (Röm. 9, 4; 2, 20. 27): aber der Christ braucht in der Sorge um die Erreichung dieses Zieles nicht erst beim Gesetz anzufragen, was er zu tun und was er zu lassen habe. Geist und Liebe sind ihm ja zuverlässige Wegweiser und untrügliche Helfershelfer auf dem Wege, der zum Ziele führt.

Paulus kennt den *tertius usus legis* nicht, und er hat ihn augenscheinlich nicht kennen wollen, weil er besorgte, aus dem Gesetz als Norm des sittlichen Handelns könnte unversehens wieder der Anspruch des Gesetzes erwachsen, als Mittel zur Erlangung des Heils und als Kraft des neuen Lebens gewertet zu werden. Und das bedeutet für ihn die Auflösung der Religion, weil die gänzliche Verkehrung des normalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Deshalb hat er wohlweislich unterlassen, sittliche Forderungen, auch solche, die mit den alttestamentlichen Gesetzesgeboten zusammentrafen, durch den Hinweis auf das Gesetz zu stützen. Nur einmal macht er eine Ausnahme mit dem 4. Gebot (Eph. 6, 2), aber nur, weil es von vornherein mit einer Verheißung verbunden war, die selbstverständlich ihre dauernde Geltung nicht verliert und deshalb auch gegenwärtig noch als sittliches Motiv gewertet werden darf.

Entsprechend seinem großzügigen Grundsatz, daß jeder in dem Stande bleiben solle, in welchem ihn Gottes Berufung angetroffen habe (1 Kor. 7, 17. 20), hält der Apostel es für selbstverständlich, daß der Jude auch als Christ Jude bleibe, d. h. daß er die Beschneidung und die damit übernommenen Verpflichtungen gegen das Gesetz nicht kurzerhand unter Berufung auf die christliche Freiheit beseitigen solle. Aber das ist nicht anders gemeint, als wenn er dem Sklaven zumutet, ruhig Sklave zu bleiben. Beschneidung und Vorhaut haben für den Christen ebensowenig zu bedeuten, wie die Frage, ob er Sklave oder Freigelassener ist. Also nicht die absolute Verbindlichkeit des Gesetzes für den ehemaligen Juden soll in diesen Worten zum Ausdruck gebracht werden, wie B. WEISS, *Biblische Theologie des N. T.*, § 87b und besonders HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Abschn. II behaupten. Diese Gelehrten berufen sich mit Unrecht auf Gal. 5, 3. Denn an dieser Stelle ist nicht von Beschnittenen die Rede, sondern von Heidenchristen, welche vermaßen, sie könnten durch Übernahme der Beschneidung die Gewißheit ihrer Teilnahme am Heil erhöhen (Bem. das part. praes. *περιτεμνομένων*, das dem *ἐὰν περιτέμνησθε* in V. 2 entspricht; und zu der ganzen Debatte JÜLICHER, *Die jüdischen Schranken des Harnackschen Paulus*, Protestant. Monatshefte 1903, Heft 1; KÜHL, Referat über die erwähnte Schrift HARNACKS in der „Theologie der

Gegenwart“ 1911, S. 252f.; BENZ, a. a. O., S. 69f.). Der weitere Zusammenhang in 1 Kor. 7 läßt die Stellung des Apostels zu der Frage deutlich erkennen: auch der frühere Jude steht als Christ über diesen Dingen. Sie sind für ihn sozusagen ein Adiaphoron geworden. Rechte und Pflichten des Christen regeln sich also auch in dieser Frage nach dem großen Grundsatz der christlichen Freiheit samt seinen Einschränkungen, den der Apostel 1 Kor. 6, 12 ausgesprochen hat. Ihn hat er sich auch für sein eigenes Tun zur Richtschnur genommen (1 Kor. 9, 19—22); und alle seine Entscheidungen in einzelnen Fällen, von denen uns seine Briefe und die Acta berichten, lassen sich hieraus restlos erklären.

Die Frage nach dem Verhältnis und Verhalten zu dem Gesetz tritt jedoch im Sinne des Paulus sofort unter die ernsteste, religiös-sittliche Beleuchtung, wenn irgend Gefahr im Verzug ist, daß das Gesetz als ein unentbehrlicher Faktor für die Heilserlangung mit in Rechnung gestellt werden könnte. Dann hört die Frage auf, ein Adiaphoron zu sein. So ist die Weigerung des Apostels, den Titus beschneiden zu lassen (Gal. 2, 3ff.), so sein Auftreten gegen Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11ff.), und so seine energische Ansprache an die Heidenchristen, welche die Beschneidung annehmen wollen, am Beginn von Gal. 5 zu erklären. In allen drei Fällen handelt es sich um eine Gefährdung der Wahrheit des Evangeliums (vgl. 2, 5; 2, 14; 5, 2. 4); und da kennt der Apostel kein Entweder — Oder, keine Freiheit, keine Toleranz.

Paulus hat die Begründung für seine Aussagen über den Unwert des Gesetzes und seiner Wirkungen aus dem A. T. entnommen; ja, er spitzt seine Aussagen unter Umständen sogar dahin zu, daß das Gesetz selbst uns die Kunde von seinem Unwert und Unvermögen zur Beschaffung der Rechtfertigung gegeben habe. Dadurch geht er der Antinomie aus dem Wege, die sich aus seinem Urteil über das Gesetz und der gleichzeitigen Anerkennung des A. T. als göttlicher Autorität zu ergeben schien. Der Apostel selbst hat jedenfalls dieses Nebeneinander in keiner Weise als Problem empfunden. Seine persönlichen Lebenserfahrungen haben in ihm jene einheitliche Gottesvorstellung erzeugt und gefestigt, aus der sich diese religiöse Wertung des Gesetzes ganz von selbst ergab. Kein Wunder, daß er sie auch schon in den Blättern des A. T. bezeugt fand, in welchem sich dieser Gott geoffenbart hatte.

b) Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes des Todes (8, 5—11).

Mit V. 5 hebt nicht eigentlich ein neuer Teil an, sondern die Behandlung der zweiten Hälfte der in V. 2 ausgesprochenen These und

damit des Satzes, dessen Begründung dem Apostel sonderlich am Herzen lag. Die ganze Auseinandersetzung steht ja noch unter dem Eindruck des verzweifelten Rufes in 7, 24 und ist eine Ausführung des *χάρις τῷ θεῷ κτλ.* aus 7, 25. Die Sätze in 8, 1—4 sind deshalb nur gleichsam Vorbereitung für V. 5—11. Den Grundgedanken dieser Verse können wir kurz so zusammenfassen: Die in V. 1—4 beschriebenen Folgen des *εἶναι ἐν Χριστῷ* haben weiterhin die Wirkung unserer Befreiung auch von dem Gesetz des Todes, weil die Charakteristik der Christen in V. 4 als *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦντες, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*, wenn man auf Art und Wert der darin verwendeten gegensätzlichen Begriffe achtet, eine Charakteristik ihrer Beziehung zu Tod und Leben unmittelbar in sich schließt. Jener Gegensatz ist als ausschließender, absoluter Gegensatz zu verstehen: was auf der einen Seite bejaht wird, wird auf der anderen aufs bestimmteste verneint; denn, so dürfen wir nunmehr die Verse im einzelnen näher umschreiben:

V. 5. Die nach dem Fleische wandeln, das sind doch eben die, welche sich in ihrem ganzen Wesen vom Fleisch her bestimmen lassen; und deren Sinnen und Trachten geht ausschließlich auf das, was Sinnen und Trachten des Fleisches ist. Diejenigen dagegen, die in ihrem ganzen Wesen vom Geiste her beeinflusst sind, stehen auch in ihrem ganzen Sinnen und Trachten unter dem ausschließlichen Einfluß dieses Geistes. Ein Herüber- und Hinüberwirken der einen Menschenklasse in die Sphäre der anderen ist ausgeschlossen. **V. 6.** Ihr Wesen, Sinnen und Tun ist so himmelweit verschieden voneinander, wie das, was Fleisch und Geist im letzten Grunde zum Gegenstand all ihres Strebens machen: wie Tod, das ist Ausschluß vom Leben in der Gemeinschaft Gottes, auf der einen, und Leben und Friede in der Gemeinschaft Gottes auf der anderen Seite. **V. 7. 8.** Denn alles, was das Fleisch sinnt und denkt, ist ja Feindschaft wider Gott und Ungehorsam gegen sein Gesetz, dem es sich nicht unterordnet, ja auch nicht einmal unterordnen kann. Ebendarum kann auch nichts anderes das letzte Ziel seines Strebens sein, als dauernder Ausschluß von Gott, d. h. nichts anderes als der Tod. Und die, welche sich ihm hingeben, so daß sie in ihm leben und weben, können das Wohlgefallen Gottes nimmer erwerben: dauernde Trennung von Gott im Tode muß und wird die Folge sein. **V. 9.** Den Lesern aber sagt der Apostel es auf den Kopf zu: Ihr steckt nicht mehr in eurem alten Fleischeswesen, sondern seid Geistesmenschen geworden, wenn anders Geist Gottes in euch wohnt; und das darf ich doch wohl bei euch als Christen nicht in Zweifel ziehen. Wer Christi Geist nicht hat,

ist ja überhaupt kein Christ. V. 10. Wenn aber Christus mit seinem Geist in euch Wohnung genommen hat, dann mag es von eurer äußeren Leiblichkeit wohl heißen: eine Beute des Todes um der Sünde willen; euer innerer Mensch aber, der nunmehr die Art des Geistes an sich trägt, ist Leben seinem Wesen nach um der tatsächlichen Gerechtigkeit willen, die in der Kraft des Geistes Christi durch Erfüllung des göttlichen Willens bei euch hergestellt ist. V. 11. Denn wo Gerechtigkeit ist, ist Leben. Und dieses Leben kann nicht im Tode untergehen. Denn das neue Geistesleben in euch ist ein Stück des Geistes Gottes, der Jesum von den Toten auferweckt hat. Und dieser Gott, der den Messias Jesus, den Anfänger einer neuen Menschheit, von den Toten auferweckt hat, wird um des in euch wohnenden Geistes willen eure Leiber, die um der Sünde willen dem Tode verfallen sind, dereinst lebendig machen in einer verklärten, himmlischen Leiblichkeit mit unvergänglichem Leben, dem kein Tod mehr etwas anhaben kann.

V. 5. Die Begründung knüpft an den in den Schlußworten von V. 4 beschriebenen Gegensatz zwischen dem Wandeln nach dem Fleisch und dem Wandeln nach dem Geist an. Sie will deutlich machen, daß diese beiden Arten des sittlichen Verhaltens in dem Grade gegensätzlich zueinander stehen, daß, wo die eine vorhanden ist, die andere damit schlechthin ausgeschlossen wird. Daraus wird auch verständlich, warum der Apostel von dem äußeren Wandel auf das innere Wesen zurückgreift. In dem verschiedenartigen Wandel tritt ja nur die durchaus entgegengesetzte Bestimmtheit des inneren Wesens bei Nichtchristen und Christen mit ihren völlig voneinander geschiedenen und sich gegenseitig ausschließenden Interessensphären zutage. *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ὄντες* ist inhaltlich gleichwertig mit dem, was der Apostel sonst durch die Adjektiva *σαρκικοί* und *πνευματικοί* auszudrücken pflegt. — Die Aussage ist absolut gemeint; jede Reflexion darauf, daß die Christen, wenn auch nicht *σαρκικοί*, so doch immer noch *σάρκινοι* und deshalb immer noch sündhaften Trieben verfallen seien (ΖΑΗΝ), läuft der Absicht der Sätze zuwider.

V. 6. Auch hier werden Tod und Leben nicht als die letzten Ziele, die nur allmählich und stufenweise erreicht werden, genannt, sondern als der selbstverständliche Gegenstand des Strebens für die *σάρξ* und das *πνεῦμα*. Auch die *σάρξ* ist hier personifiziert, mit Willen und Willensrichtung begabt gedacht, wie wir ja auch schon den *ἐτερος νόμος* 7, 23 mit dem *νόμος τῆς σαρκός* identifizierten. Dadurch

wird der Begriff *σάρξ* aus der rein physischen Sphäre entnommen und mit ethischen Qualitäten versehen: es ist das am natürlichen Menschen haftende Fleischeswesen in seiner gottwidrigen Bestimmtheit. — *φρόνημα* kann wie *θέλημα* beides bezeichnen: die *Tätigkeit des Strebens* und den *Gegenstand des Strebens*. Welche von beiden Deutungen man hier anwendet, macht in der Sache keinen Unterschied. Die erstere liegt aber näher, weil bei der zweiten *τὰ τῆς σαρκός* und *θάνατος* gleichgesetzt werden müßten. Indem der Apostel den Gegensatz hier auf den Gegensatz zwischen Tod und Leben zuspitzt, ist das Entweder — Oder festgestellt. Ein Sowohl — Als auch ist hier völlig ausgeschlossen. Ebendarum sind die Christen als *κατὰ πνεῦμα περιπατοῦντες* völlig befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes. Damit erst ist V. 2 endgültig bewiesen. — Das auffallende *εἰρήνη* in der zweiten Satzhälfte ist augenscheinlich durch den Gegensatz zu *ἔχθρα* hervorgerufen, das der Apostel schon im Sinn hat, und deshalb vom *Frieden mit Gott* zu deuten. Der selige Zustand des Friedens mit Gott, dessen objektive Voraussetzung die Rechtfertigung ist, war auch schon 5, 1—5 subjektiv durch den uns verliehenen Geist vermittelt gedacht, der uns der Liebe Gottes innerlich gewiß macht. Sachlich ist *εἰρήνη* ebenso Voraussetzung der *ζωή*, wie die *ἔχθρα* den *θάνατος* zur unausbleiblichen Folge hat.

V. 6a wird nun in V. 7, 8, V. 6b in V. 9—11 näher ausgeführt.

V. 7. *ἔχθρα εἰς θεόν* kann hier nur in aktivischem Sinne gefaßt werden: *feindselige Stimmung und Haltung gegen Gott*. Das ist bedeutsam, weil es die aktivische Fassung auch des *ἐχθροί* in 5, 10 und die Erklärung des Dativ *τῇ διαβολῇ* in Kol. 1, 21 als Dativ der näheren Bestimmung empfiehlt. Dadurch ist weiter bedingt, daß der Begriff „Versöhnung“ als Aufhebung dieser *ἔχθρα* und jenes *ἐχθρὸν εἶναι* es in erster Linie mit einer feindseligen Stimmung und Haltung des natürlichen Menschen gegen Gott zu tun hat. — Diese erste Aussage wird wiederum dadurch begründet, daß der Ungehorsam des Fleisches gegen Gottes Gesetz nicht nur eine überall bestehende beklagenswerte Wirklichkeit ist, sondern auch eine in der Natur des Fleisches begründete Notwendigkeit (vgl. 7, 14, 23).

V. 8 fügt mit einem *δέ* metabaticum die Anwendung der Aussage über das Abstraktum *σάρξ* auf die konkreten Personen, auf die *ἐν σαρκὶ ὄντες* an. Der Apostel gebraucht auch hier *σάρξ* in dem von uns festgestellten prägnanten Sinne, und zwar augenscheinlich ohne jeden Gedanken an seine ursprüngliche Wortbedeutung. *σάρξ* verliert in solchen technischen Wendungen seinen ursprüngliche Wortbedeutung (*die physische, fleischliche Seite am Menschen, die leibliche*

Natur des Menschen) ganz und gar und wird geradenwegs ein Synonymum von ἁμαρτία. Daher gibt der Text zu Bemerkungen darüber, daß das ἐν σαρκὶ εἶναι nach seinem nächsten Wortsinn von allen Adamskindern, auch von den Christen, ja selbst von Christo gelte (ΖΑΗΝ), nicht den geringsten Anlaß. Nun ist aber ἐν σαρκὶ εἶναι ohne Zweifel sachlich ebenso gleichbedeutend mit σάρκινον εἶναι wie κατὰ σάρκα εἶναι mit σαρκικὸν εἶναι. Dieser Erkenntnis müssen wir rückwirkende Kraft auch für 7, 14 geben, zumal da die Aussage unseres Verses mit ihrem Gegensatz zwischen σὰρξ und νόμος τοῦ θεοῦ sichtlich an jene Stelle erinnert.

V. 9. Der Apostel sagt den römischen Christen auf den Kopf zu: ihr seid als Christen nicht mehr ἐν σαρκί. Damit ist gegeben, daß er auch ein σάρκινον εἶναι von einem Christen niemals aussagen würde, daß also auch das Urteil: ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι (7, 14) nicht als Selbstbeurteilung des Christen Paulus gewertet werden darf. Christen sind überhaupt nicht anders zu denken als ἐν πνεύματι befindlich, und auch der Satz: εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν tut dem keinen Abbruch. Denn εἴπερ führt weder eine Bedingung noch ein Bedenken ein, an die der Apostel im Blick auf die Römer erinnern zu müssen gemeint hätte („Mahnung zur Selbstprüfung“: LIPSIVS, WEISS); es stellt vielmehr in besonderer Feinheit unter der Form der Unentschiedenheit eine ihm und den Lesern feststehende Tatsache noch einmal ausdrücklich fest (vgl. V. 18; 3, 30; 2 Thess. 1, 6; BLASS, § 78, 2). Auch der absichtlich in dritter Person gehaltene Vordersatz der folgenden Aussage rechnet deshalb keineswegs mit der Möglichkeit, daß der eine oder der andere in der römischen Gemeinde Geist Christi vielleicht nicht besitzen möchte. Ein solcher würde ja überhaupt nicht zur christlichen Gemeinde gehören, weil er nicht als Christo zugehörig, also überhaupt nicht als Christ angesehen werden könnte.

V. 10 geht wieder zur Anrede an die Leser über und stellt mit εἰ c. ind. das Χριστός ἐν ὑμῖν als unumstößliche Wirklichkeit für sie hin. In der Hauptaussage selbst liegt der Nachdruck auf dem zweiten Teil, der vom πνεῦμα handelt. Er allein ist durch den Vordersatz sachlich begründet, während „der mit einem μὲν vorangestellte Satz nur an eine Tatsache erinnert, welche gleichwohl stattfindet“ (ΖΑΗΝ), und welche durch die im Vordersatz festgestellte Tatsache nicht beseitigt ist. Der zweite Satz hat offensichtlich auf die Formulierung des ersten eingewirkt; daraus erklärt sich die Wahl des νεκρόν statt des erwarteten θνητόν, das wir in V. 11 lesen. „Der Wortparallelismus ist strenger als der des Gedankens“ (LIETZMANN). Wir über-

setzen: So heißt es von eurer Leiblichkeit: „eine Beute des Todes um der Sünde willen“, von eurem Geiste aber: „Leben um der Gerechtigkeit willen“. — *σῶμα* redet von der Leiblichkeit des Menschen und *νεκρόν* dementsprechend vom natürlichen Tode. Die unheilvollen Folgen der Sünde für das *σῶμα* sind durch das Christwerden nicht aufgehoben. Die Deutung des *νεκρόν* vom geistlichen Tode (LIPSIUS, LIETZMANN) ist unmöglich; denn dieser erfolgt nicht um der Sünde willen, und er trifft das Ich des natürlichen Menschen, nicht das *σῶμα*. Aber trotz des *νεκρόν* ist das Urteil nicht vom Standpunkt des Lebensendes aus gefällt (WEISS), sondern es gilt „von der Beschaffenheit des Leibes der noch auf Erden Lebenden“ (ZAHN). — Zu *νεκρόν* vgl. 4, 19; 1 Kor. 15, 31; 2 Kor. 1, 9; 4, 10. 16. — Auch mit der folgenden Hauptaussage bleibt der Apostel zunächst in der Gegenwart stehen. In die Zukunft richtet sich sein Blick erst in V. 11. Schon der Gegensatz von *σῶμα* und *πνεῦμα* macht nun aber deutlich, daß *πνεῦμα* von der zweiten Seite am Christen selbst, seinem neuen religiösen Innenleben, gemeint sein muß, nicht objektiv vom Geist Gottes oder Christi, wie bisher. Denn der ist an sich lebendig und hat diese Eigenschaft nicht erst *διὰ δικαιοσύνην*. Das *πνεῦμα* in diesem Sinne wird in V. 16 und 26 deutlich von dem objektiven Geiste Gottes und Christi unterschieden. — *ζωή* tritt dem adjektivischen *νεκρόν* gegenüber, ist also soviel als: *durch und durch lebendig*. Leben ist selbstverständliche Folge von Gerechtigkeit, gleichviel ob diese durch richterlichen Spruch Gottes dem *ἀσεβῆς* zuteil geworden ist, oder ob sie durch Erfüllung des Willens Gottes tatsächlich hergestellt ist. Aber an unserer Stelle darf sicherlich nicht an die von Gott aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit im Sinne von 1, 17; 3, 21; 5, 1 ff., 15 ff. (PHILIPPI, HOFMANN, MEYER, ZAHN, GÖBEL u. a.) gedacht werden; denn nach dem Zusammenhang kommt die *δικαιοσύνη* offenbar nicht als Voraussetzung, sondern als Folge der Tatsache zu stehen, daß Christus oder der Geist Christi in den Christen wohnt oder wirksam geworden ist. Vollends ein Blick auf die ersten Verse unseres Kapitels belehrt uns, daß wir *δικαιοσύνη* von der tatsächlich hergestellten Gerechtigkeit zu verstehen haben, die dem Christen ermöglicht ist, weil er in der Kraft des Geistes vom Gesetz der Sünde befreit und dadurch befähigt ist, *τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου* zu erfüllen (V. 2. 4.). Kurz, die *δικαιοσύνη* muß etwas sein, was mit Wesen und Wirkung des *πνεῦμα* aufs engste zusammenhängt und für das *πνεῦμα* selbst charakteristisch ist (vgl. THOLUCK, HOLSTEN, LIPSIUS, WEISS).

V. 11. Ist dies *πνεῦμα* in ihnen durch und durch lebendig, so kann es auch im Tode nicht untergehen. Die Gewähr dafür liegt darin,

daß es ja ein Stück vom Geiste des Gottes ist, der den geschichtlichen Jesus (lies: τὸν Ἰησοῦν mit **8** AB) von den Toten auferweckt hat. Diese Tatsache wird noch einmal kräftig herausgehoben durch das betont voranstehende αὐτοῦ in den Schlußworten des Verses. Daß Geist von seinem eigenen Geist in euch wohnt, ist für Gott ein Beweggrund, an euch dieselbe wunderbare Machttat zu vollziehen, wie er sie an Jesus oder, wie es hier bemerkenswerterweise heißt: an dem Messias bereits vollzogen hat (Χριστόν ist wahrscheinlich ohne nachfolgendes Ἰησοῦν zu lesen nach B). Der Wechsl von τὸν Ἰησοῦν und Χριστόν ist sicher nicht ohne Bedeutung, zumal da Χριστόν durch seine Stellung hinter ἐκ νεκρῶν einen bedeutenden Ton erhält. Die historische Tatsache bekommt dadurch eine heilsgeschichtliche Wendung, durch welche die Bedeutung für uns zum Ausdruck gebracht wird. — ζωοποιήσει ist rein futurisch zu verstehen, und das Verbum ist völlig synonym mit ἐγείρειν. Es liegt darin also nicht der Gedanke, daß „der Prozeß der Ausscheidung aller Todelemente in den Gläubigen seinen ruhigen Weg geht“ (JÜLICHER), sondern es faßt die einmalige Tatsache der künftigen Erweckung zu einem neuen Leben in pneumatischer, himmlischer Leiblichkeit ins Auge. Vielleicht hat der Apostel den allgemeineren Begriff gewählt, um zugleich die Umgestaltung der Leiblichkeit derer, welche die Parusie erleben werden, mit einzuschließen. Die Wendung ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν ist abgekürzte Redeweise, die wir nach sonstigen Ausführungen des Apostels ergänzen müssen. Nach 1 Kor. 15, 35. 38. 51f. sollen die Verstorbenen wie die Überlebenden bei der Parusie eine neue und neuartige Leiblichkeit aus Himmelsstoff erhalten. Die Neubelebung des dem Tode verfallenen, irdischen σώμα wird also mit einer stofflichen Umgestaltung Hand in Hand gehen. Die hier gebrauchte Wendung soll wohl nur dazu dienen, die Identität der Persönlichkeit, die jetzt die irdische und dereinst die himmlische Leiblichkeit an sich tragen wird, deutlich zu machen. Das gleiche Interesse verfolgt Paulus in 1 Kor. 6, 14, wo ἡμᾶς zweifellos mit τὸ σώμα ἡμῶν (vgl. V. 13) gleichgesetzt werden muß, und in den Ausführungen in 1 Kor. 15, 35ff. Mit diesem Vorbehalt mag man im Sinne des Apostels von einer Auferstehung des Leibes sprechen, während die Rede von der Auferstehung des Fleisches nach 1 Kor. 15, 50 schlechthin unpaulinisch ist. — Unserer Auslegung haben wir die Lesart διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν zugrunde gelegt, die durch BDGKLP Iren. Orig. Tert. bezeugt wird, und die „dem Zusammenhang (vgl. V. 10: διὰ δικαιοσύνην), auch dem wesentlich gleichbedeutenden κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης 1, 4 besser entspricht“ (ZAHN).

Fleisch und Geist. Christusbystik. Auferstehungsgedanke. Zur Orientierung über die paulinische Anthropologie und Psychologie liefern Kap. 7 und 8, 1—11 bedeutsame Beiträge. Im Mittelpunkt steht der Begriff *σάρξ*. Widerpart der *σάρξ* ist bei dem natürlichen Menschen der *νοῦς* (= *ἔσω ἄνθρωπος*), beim Christen das *πνεῦμα*. Durch diese Gegensätze bekommt *σάρξ* in unseren Kapiteln das eigentümliche Gepräge. — Wir müssen zugeben, daß der Begriff in zahlreichen paulinischen Aussagen einen völlig neutralen, farblosen Charakter hat, wo er nichts weiter bezeichnet als die physische Beschaffenheit des menschlichen Körpers, die natürlich-menschliche Erscheinungsform, so daß er oft fast gleichbedeutend ist mit *σῶμα*. Eine Mittelstufe zwischen diesem Gebrauch des Wortes und einer Verwendung in unseren Kapiteln bildet seine sozusagen metaphorische Verwertung zur Charakteristik natürlich-menschlicher Art und natürlich-menschlicher Verhältnisse, durch die irgend etwas seine Bestimmtheit erhält. Hier spielt immer schon ein Gegensatz zu etwas Höherem, geistiger Gedachtem mit hinein. Die Erinnerung an die ursprünglich rein physische Bedeutung des Wortes ist dabei fast verschwunden. Das Gleiche gilt in noch höherem Grade für unsere Kapitel, in denen der Begriff durchaus ethisch gewandt ist und in engster Korrelation zum Begriff *ἁμαρτία* steht. Die drei Stufen der Entwicklung lassen sich aus der verschiedenartigen Bedeutung der Wendung *κατὰ σάρκα* klar ablesen, wenn man etwa Röm. 9, 3 (s. auch 11, 14) mit Kol. 3, 22, mit 2 Kor. 1, 17 (vgl. auch *σοφία σαρκική* 2 Kor. 1, 12) und mit Röm. 8, 4. 5 vergleicht. Der Gedanke an die physische Substanz der *σάρξ* bleibt in unseren Kapiteln so sehr außer Betracht, daß das *εἶναι ἐν* (*τῇ*) *σαρκί* als etwas für die Christen schlechthin der Vergangenheit Angehöriges angesehen werden kann (7, 5; 8, 9). Es ist zu einem Ausdruck für die sittliche Beschaffenheit und Haltung des natürlichen Menschen geworden. Die *σάρξ* ist gleichsam personifiziert, mit einer bestimmten Willensrichtung begabt gedacht (8, 6. 7); sie hat, wie der *νοῦς*, ihren eigenen *ρόμος* (7, 23); sie ist's, die den natürlichen Menschen dem Gesetz der Sünde gefangen gibt. Daß sie mit der sinnlich-sichtbaren Seite der menschlichen Natur im Zusammenhang steht, leuchtet freilich auch hier noch durch; aber ihre einfache Identifizierung mit dieser kreatürlichen Außen-seite des Menschen würde gerade das Wesentliche an ihr nicht erfassen. — Daß die *σάρξ* für den Christen aufgehört habe zu existieren, sagt Paulus nirgends, auch Röm. 8, 3 nicht. Denn auch hier ist nicht von Verurteilung, geschweige denn von Vernichtung der *σάρξ* die Rede; wohl aber hat dadurch, daß die Sündenmacht in der *σάρξ*

zur Ohnmacht verurteilt wurde, der Zustand des εἶναι ἐν σαρκί für die Christen aufgehört und dem εἶναι ἐν πνεύματι Platz gemacht. An Stelle des ohnmächtigen νοῦς ist der σάρξ nunmehr ein mächtigerer Gegner in dem πνεῦμα erwachsen.

Die Verwendung des Begriffes πνεῦμα bei Paulus ist viel einheitlicher und übersichtlicher als die des Begriffes σάρξ, aber darum nicht minder eigenartig. Daß dem Apostel der Ausdruck πνεῦμα auch in seinem populären Sinne bekannt gewesen ist, zeigt 1 Kor. 5, 3, wo das Wort im Gegensatz zu σῶμα lediglich das Innenleben des natürlichen Menschen Paulus bezeichnet, und 1 Kor. 2, 11, wo es vom Selbstbewußtsein des natürlichen Menschen gebraucht ist; aber das geschieht an dieser Stelle augenscheinlich unter dem Zwang der mit V. 12b parallelen Gedankenbildung. Überall sonst steht das Wort von der höheren, wunderbaren Lebensmacht des Geistes Gottes und Christi. Nirgends vollzieht Paulus die Gleichung: πνεῦμα = ψυχή. Im Gegenteil: ψυχή als Bezeichnung der gesamten Individualität des Menschen, seine σάρξ eingeschlossen, ist bei ihm, wo es nicht rein vulgär gebraucht wird, Synonymum von σάρξ, und ψυχικός ebenso von σαρκικός.

Der Geist geht zunächst als objektive Macht in die Christen ein, wenn sie durch die Leistung des Glaubens auf alles eigene Können verzichtet und ihr Herz rückhaltlos der göttlichen Gnade geöffnet haben, und wirkt in ihnen Gaben und Kräfte, bei deren Entfaltung unter Umständen — wie beim Zungenreden — das natürlich-menschliche Geistesvermögen außer Tätigkeit gesetzt werden kann. Es liegt grundsätzlich auf derselben Linie, wenn Röm. 8, 9 von den Christen gesagt wird: ihr seid ἐν πνεύματι. Auch hier ist nicht eigentlich das Ich des Menschen das wirkende Subjekt, sondern der Geist, genauer der Geist Gottes, der Geist Christi oder Christus selbst (vgl. Gal. 2, 20); denn der erhöhte Christus ist mit dem Geist identisch (2 Kor. 3, 17). Nach 1 Kor. 12, 13 hat der Apostel die Geistesmitteilung sicher mit der Taufe verbunden gedacht; das ist das Glied in der Gedankenkette, welches die Christumystik in Röm. 6, die an den symbolischen Vorgang der Taufe angeknüpft ist, und die Christumystik in Röm. 8, die durch das πνεῦμα vermittelt erscheint, miteinander verbindet. Charakteristisch aber ist hier wie dort die durchaus ethische Orientierung, die in Kap. 8 insbesondere dadurch eine ganz konkrete, geschichtlich greifbare Wendung bekommt, daß der Geist des erhöhten Christus dem πνεῦμα ἁγιοσύνης (1, 4) gleichgesetzt wird, das Christo schon während seiner irdischen Lebzeiten eignete und ihm die Überwindung der Sündenmacht auf dem Gebiete

der *σάραξ* ermöglichte. Und man soll, um die verhältnismäßig nüchterne Art der Christumystik des Paulus gegen die johanneische Mystik richtig abzugrenzen, ja nicht aus dem Auge lassen, daß der Apostel trotz der Identifizierung des Geistes Gottes und Christi in uns doch den Formeln: *Christus in uns* und *Wir in Christo* niemals die andere: *Gott in uns* und *Wir in Gott* an die Seite gestellt hat (*ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν* 1 Kor. 14, 25 heißt: *Gott ist unter euch, in eurer Mitte*).

Durch die Wirksamkeit des Geistes entsteht nun aber ein neues religiöses Innenleben in dem Christen, das Paulus wiederum *πνεῦμα* nennt. Dieses *πνεῦμα* steht ihm nicht mehr objektiv gegenüber als auf ihn und in ihm wirkende höhere Macht, sondern ist mit seinem inneren Menschen zusammengewachsen zu einem unveräußerlichen und unabtrennbaren Bestandteil seines eigenen Wesens, das deshalb Röm. 8, 16. 26 vom göttlichen *πνεῦμα* deutlich unterschieden werden kann. Es ist der *ἕω ἄνθρωπος* des Wiedergeborenen, der sich wachstümlich entwickeln kann (2 Kor. 3, 18; 4, 16). Ob Paulus zwischen dem *πνεῦμα* des Christen in diesem Sinne und dem *νοῦς* die Unterscheidung zu vollziehen gewagt haben würde, wie 1 Kor. 14, 14. 15 zwischen dem *νοῦς* und der objektiven Macht des in den Christen wirksamen Gottesgeistes, ist sehr fraglich. — Dieses zum Eigengut der Christen gewordene *πνεῦμα* ist, wie der Geist Gottes und Christi, seinem Wesen nach Leben, das im Tode nicht untergehen kann und deshalb für die Zukunft dauerndes, unvergängliches Leben in einer himmlischen Leiblichkeit verbürgt. Der Christ wird auf Grund dieses ihm zu eigen gewordenen *πνεῦμα* dereinst dasselbe erleben, was Christus auf Grund des ihm während seines Erdenlebens eignenden *πνεῦμα ἀγιοσύνης* in seiner Auferweckung bereits an sich erfahren hat (1, 4).

Eine Auferstehung ohne Leiblichkeit ist dem Apostel ein Widerspruch in sich selbst. Das kommt 8, 11 recht deutlich in der eigentümlich prägnanten Wendung zum Ausdruck, daß Gott *die dem Tode verfallenen Leiber selbst* dereinst zu neuem Leben erwecken werde. Trotz stofflicher Neugestaltung der Leiblichkeit bleibt der innere Zusammenhang zwischen der Auferstehungsleiblichkeit und der irdischen Leiblichkeit gewahrt. Dieser Gedanke liegt auch in der Tendenz der Ausführungen in 1 Kor. 15, 35—50. — *δόξα* wird die äußere Erscheinungsform der Auferstehungsleiblichkeit sein; denn *πνεῦμα* und *δόξα* sind Korrelatbegriffe. Das gilt auch schon von dem *πνεῦμα* der Christen hier auf Erden. Auf die Frage, aus welchem Stoff die himmlische Leiblichkeit gebildet sein werde, weiß der Apostel nur zu antworten, daß sie *ἐξ οὐρανοῦ* (aus Himmelsstoff gewoben) sein wird,

wie die irdische Leiblichkeit von der Erde her genommen ist und deshalb aus Erdenstoff besteht (1 Kor. 15, 47). Sicher hat er nicht gemeint, daß *πνεῦμα* auch den Stoff für die himmlische Leiblichkeit abgeben werde (so FEINE, *Bibl. Theol.* 2. Aufl., S. 427, A. 4 im Anschluß an SCHMIEDEL, PFLEIDERER, DEISSMANN, GUNKEL, H. J. HOLTZMANN, DIETERICH u. a.). Denn dann hätte er sich füglich die lange Auseinandersetzung 1 Kor. 15, 35ff. ersparen können, die lediglich den Zweck hat nachzuweisen, daß nach den uns bereits bekannten Arten von stofflichen Substanzen verschiedener Körperlichkeiten auch noch eine neue Substanz für unsere dereinstige himmlische Leiblichkeit denkbar sei. Auch die Parallele zwischen *σῶμα πνευματικόν* und *σῶμα ψυχικόν* verbietet meines Erachtens jene Anschauung durchaus. Die himmlische Leiblichkeit wird der Art des *πνεῦμα* angepaßt sein, wie die irdische der Art der *ψυχή*.

Die Frage nach den Ursprüngen und den Voraussetzungen der paulinischen Lehre vom Fleisch und Geist und von dem scharf gespannten Gegensatz beider zueinander würde völlig klar liegen, wenn sich die Zuspitzung in der Verwertung des Begriffes *πνεῦμα* ebenso restlos aus alttestamentlichen Vorstellungsräumen ableiten ließe, wie die Zuspitzung des Begriffes *σάρξ* (vgl. z. B. Gen. 6, 3. 12 LXX). Nur ein loser Anknüpfungspunkt findet sich für den Gegensatz zwischen Leib und Geist in der erstgenannten Stelle Gen. 6, 3. — Hellenistisch-stoische Einflüsse anzunehmen, liegt ebenfalls fern. „Wer in diesem Stück auch nur eine Anlehnung des Paulus an den Stoizismus annimmt, kennt diesen letzteren nicht oder hat jedenfalls sein innerstes Wesen nicht erfaßt.“ „Der Begriff *σάρξ* bei Paulus hat nicht nur keine Ähnlichkeit mit dem stoischen, sondern bringt, wie wenig andere, gerade den tiefgreifenden Gegensatz beider Anschauungen zum Vorschein.“ „Ein *φρόνημα τῆς σαρκός* (Röm. 8, 3) wäre dem Epiktet direkt unverständlich“: so lauten die diesbezüglichen Sätze bei BONHÖFFER, einem der gründlichsten Kenner der Stoa, speziell Epiktets (vgl.: *Epiktet und das N. T.*, S. 160. 162). — REITZENSTEIN hat den Versuch gemacht, die gesamte Pneumalehre des Apostels aus der Sprache und Denkweise der hellenistischen Mysterienreligion abzuleiten (*Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, S. 47ff., 112ff., 160f., 175, 200ff.). Nun darf zwar nicht schlechthin in Abrede gestellt werden, daß dem Apostel die äußere Anregung zur Erweiterung und Vertiefung seiner Pneumalehre von dort her gekommen sein kann, aber über die Feststellung eines solchen rein äußeren Zusammenhanges können und dürfen wir nicht hinausgehen. Die Gleichung: *πνεῦμα* = *γνώσις*,

die für die Mysterienreligionen charakteristisch ist, hat Paulus nicht vollzogen; den Anspruch, durch den Besitz des Geistes selbst ein Wesen höherer, göttlicher Art geworden zu sein, hat er niemals erhoben: das hätte er geradezu als Blasphemie empfunden; das *πνεῦμα εἶναι* hat er nirgends von sich oder anderen Christen behauptet; und seine Zukunftshoffnung erschöpft sich durchaus nicht etwa in dem Gedanken, daß er dereinst reines *πνεῦμα* sein werde: vor dem *γυνόν* *πνεῦμα εἶναι* hat er nach 2 Kor. 5, 1ff. vielmehr ein für einen geborenen Juden durchaus begreifliches Grauen, denn ohne Leiblichkeit ist für ihn kein wirkliches Leben und deshalb auch keine wirkliche Auferstehung denkbar; endlich die Tiefe des Sündengefühls, die sich in der Lehre vom Fleisch und seiner Sündenverfallenheit Ausdruck gibt, ist den hellenistischen Mysterien ebenso ein fremder Gedanke, wie die durchaus sittliche Verwertung der Pneumavorstellung.

Auch mit der Behauptung, daß hellenistisch-dualistische Elemente in die paulinische Lehre von Fleisch und Geist hineinwirken, soll man vorsichtig sein. Der Gegensatz zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* ist bei Paulus keineswegs gleichbedeutend mit einem Gegensatz zwischen Geist und Materie. Vielmehr gerade da, wo dieser Gegensatz in scharf zugespitzter Form vorgetragen wird, tritt die ursprüngliche Beziehung des Wortes *σάρξ* auf die materielle Leiblichkeit ganz und gar zurück. Dualismus würde Askese zur Begleiterscheinung haben; asketische Tendenzen aber verfolgt der Apostel nirgends. Die Ausführungen in 1 Kor. 7 und 9 können nicht als Gegenbeweis angeführt werden; und in Kol. 2, 16ff. polemisiert Paulus geradezu gegen die Askese, die in Wahrheit *πρὸς πλησμονήν τῆς σαρκός* ausschlage. Wohl ermahnt er die Leser *τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* abzutöten (Kol. 3, 5), aber er meint damit die in Apposition hinzugefügten Sünden selbst. Das ist nur eine Ausführung der Gal. 5, 24 ausgesprochenen Wahrheit, daß die Christen in der Lebensgemeinschaft mit Christo ihr Fleisch samt seinen Leidenschaften und Lüsten gekreuzigt haben. Zudem besitzt auch der natürliche Mensch in seinem *νοῦς* ein Organ, das für das göttliche *πνεῦμα* und seine Wirkungen aufnahmefähig und aufnahmewillig ist. Auch die Ausführungen über die zukünftige Gestaltung der Dinge sind vom Apostel niemals unter dualistischem Gesichtspunkt entworfen.

Es wird nach alledem sein Bewenden dabei haben müssen, daß die Anschauung des Apostels über den Gegensatz von Fleisch und Geist einen Abdruck und Ausdruck seiner eigensten Lebenserfahrungen darstellt, von ihm selbst geprägt unter dem überwältigenden Ein-

druck seines Bekehrungserlebnisses, in welchem ihm Christus als *πνεῦμα* = *δόξα* erschien, und das die unaustilgbare Wirkung eines vertieften Sündenbewußtseins für ihn hatte. Und dann folgte weiterhin das Erleben der seligen Wirkung seiner rückhaltlosen Hingabe an die Gnade Gottes und an den erhöhten Christus. Die Kräfte eines neuen Lebens regten sich in ihm: Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden! So wird für sein Glaubensbewußtsein der Begriff „Geist“ ein unmittelbarer Ausdruck erlebter Wirklichkeit.

Alttestamentliche Anschauungen (vgl. Ps. 51, 12; Ez. 18, 31; 36, 26; 39, 29; Joel 3, 1 u. a. St.) und vielleicht daneben äußerliche Anregung durch die Pneumavorstellung in den Mysterienkulten haben ihm die Mittel geboten, um dem erlebten Inhalt die äußere Form zu geben.

6) Der Geistesbesitz als Kennzeichen des Christen und als Bürgschaft des Heils (8, 12—17).

Diese Verse bilden ein Seitenstück zu 5, 1—11. Oberflächlich geurteilt, könnte es scheinen, als ob Heil und Heilsgewißheit an beiden Stellen verschiedenartig begründet würden. Dies Urteil besteht, wenn man auf die objektive Beschaffung des Heils selber blickt, in gewissem Sinne zu Recht, in bezug auf die Vermittlung der Heilsgewißheit dagegen nicht. Voraussetzung des Heils ist dort die Rechtfertigung auf Grund Glaubens, hier das neue Leben im Geist. Die Lösung dieses scheinbaren Rätsels ist in der Beobachtung gegeben, daß hier und dort das Heil selber unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt und dargestellt wird: dort wesentlich negativ unter dem Gesichtspunkt der Errettung vom Zorn Gottes und vom Verderben, was besonders deutlich wird in der prägnanten Wendung: *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* (5, 11), hier mehr unter dem positiven Gesichtspunkt der Teilnahme am Leben in einer himmlischen Leiblichkeit, in einem *σῶμα τῆς δόξης*; — dort unter dem Gesichtspunkt eines richterlichen Urteils Gottes über Sünde und Schuld der Vergangenheit, hier unter dem Gesichtspunkt einer Kraftwirkung Gottes in uns und an uns, die schon gegenwärtig Leben für uns bedeutet, und die uns für die Zukunft Teilnahme am dauernden Leben verbürgt; — in den Urteilen dort nimmt der Apostel seinen Standort am Endgerichtstage selbst, hier denkt er an die von da ab anhebende Zuständlichkeit in der Endvollendung; — die *δικαιοσύνη*, vermöge deren es dort durch Errettung hindurch zum Leben kommt, ist die dem Sünder aus

Gnaden zugesprochene Gerechtigkeit, die *δικαιοσύνη*, um derentwillen hier die Christen Leben in sich tragen, das dereinst durch die Auferweckung zu dauerndem Leben werden soll (V. 10. 11), ist die durch die Gotteskraft des Geistes in der Erfüllung des göttlichen Willens hergestellte, faktische Lebensgerechtigkeit. Die Gewißheit des Heils aber wird hier wie dort gleichermaßen durch das *πνεῦμα* beschafft, das uns in der Taufe gegeben ward, und das uns in die Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt hat. Und zwar nennt unser Kapitel deutlich die Wirkungen des Geistes, aus denen uns die Gewißheit des Heils erwächst. Diese Belehrung empfangen wir unmittelbar aus 8, 14. Wollen wir Kap. 1—5 und Kap. 6—8 hiernach in ein kausales Wechselverhältnis zueinander setzen, so haben wir uns an V. 14 zu halten, wozu wiederum Gal. 4, 6 einen authentischen Kommentar liefert, dessen wir uns um so sicherer bedienen dürfen, als auch Gal. 4, 7 mit Röm. 8, 16. 17 parallel läuft. Danach sind Rechtfertigung und Kindschaftsstand als objektive, gottgewirkte Tatsachen Voraussetzung und Realgrund für die Mitteilung des Geistes und für die Erfahrung seiner Wirkungen. Aber ebendarum sind, der Besitz des Geistes und die persönliche Erfahrung seiner Wirkungen den Christen anderseits der Erkenntnisgrund für ihren Gnadenstand. Und die erste Folge der Wirkung des *πνεῦμα* ist die *εἰρήνη*, der selige Zustand des Friedens mit Gott und damit die Gewißheit, daß sein Wohlgefallen auf uns ruht. In 5, 2 erscheint dieser Zustand des Friedens mit Gott in der Gewißheit der Rechtfertigung, d. i. der Sündenvergebung, begründet, 8, 6 in unserem wissentlichen und willentlichen Eingehen auf die sittlichen Bestrebungen des Geistes, die auf die Herstellung des Friedens mit Gott aus sind. Der auch noch von ZAHN vertretene Satz: *Der Geist macht die Gläubigen zu Gotteskindern* ist unpaulinisch; er muß dem anderen Satz weichen: *Der Geist Gottes gibt unserem Geist das Zeugnis für die Tatsache, daß wir Gottes Kinder tatsächlich sind* (8, 16). Auch nach Gal. 4, 5. 6 ist dies die Reihenfolge der Tatsachen: Befreiung von Sünde und Schuld, Einsetzung in den Kindschaftsstand, Empfang des Geistes, Kindschaftsbewußtsein. Durch das vorgestellte *ἐσμέν* und *ἐστέ* an den beiden genannten Stellen wird das *υἱὸν* bzw. *τέκνον θεοῦ εἶναι* aufs kräftigste als eine bereits bestehende Tatsache charakterisiert. Und nun erinnere ich noch einmal an die merkwürdige Tatsache, daß der Apostel in Kap. 6—8 von der *πίστις* und dem *πιστεύειν* auch nicht ein einziges Mal spricht. Daraus folgt, daß „in Christo sein“ und „glauben“, „den Geist Gottes oder Christi haben“ und „glauben“ für ihn nicht sachlich identische Begriffe

sind. Die Gewißheit des Heils wird den Christen nach Anschauung des Apostels nicht durch die subjektive Funktion des Glaubens, sondern durch die objektive Kraft des göttlichen Geistes vermittelt.

V. 12. In halb ermahnendem, halb belehrendem Ton redet der Apostel zu den Lesern: Also, liebe Brüder, weil uns alles, was für uns wahrhaft erstrebenswert ist: Friede mit Gott, Gerechtigkeit und Leben, ausschließlich durch die Kraft des Geistes vermittelt wird, sind wir zu Dank und Gegenleistung verpflichtet, — nun aber doch nicht etwa dem Fleische, daß wir uns in unserem sittlichen Verhalten nach seinem Willen richten müßten. **V. 13.** Nach eurer Befreiung aus dem knechtenden Gesetz der Sünde, das euch willenlos machte, habt ihr ja freilich freie Wahl: ihr könnt euch für das Fleisch oder für den Geist entscheiden. Aber bedenkt wohl: wenn ihr euch nunmehr freiwillig in den Dienst des Fleisches und damit der Herrscherin Sünde begeben, so ist unausbleiblich wieder nur der Tod euer Los. Wenn ihr euch dagegen frei und freudig auf die Seite des Geistes stellt und in seiner Kraft die Lebensbetätigungen eures Leibes, die sich in den Dienst des Fleisches und der Sünde stellen wollen, abtötet, so werdet ihr leben. **V. 14.** Was berechtigt mich zu solch herrlicher Verheißung? Dies, daß ich sagen darf: Die, welche sich in ihrem Tun von dem göttlichen Geiste regieren lassen, diese alle ohne Ausnahme dürfen sich rühmen, Söhne Gottes zu sein, denen als solchen die Teilnahme am Heil und Leben gewiß ist. **V. 15.** Auch euch steht dieser Rückschluß von eurem Geistesbesitz auf euer Kindschaftsverhältnis zu Gott zu Gebote. Denn der Geist, der in euch Einzug gehalten hat, gleicht nicht dem Geiste, den Knechte besitzen, die von steter Furcht vor ihrem Herrn beseelt sind; denn dann stände euer Christenstand ja wieder unter dem Zeichen der Furcht, von der ihr einst beherrscht waret, als ihr dem Gesetz und der Sünde Knechtsdienste tatet und in steter Angst vor dem verdammenden Urteil Gottes lebtet. Nein, der Geist, den ihr empfangen habt, ist ein Geist, wie Kinder ihn haben: wie die lieben Kinder zu ihrem lieben Vater kommen, so kommt ihr vertrauensvoll zu Gott und wagt euer Gebet mit den Worten zu beginnen, die der Geist uns Christen auf die Lippen legt, mit einem jubelnden und inbrünstigen: „Abba, lieber Vater!“ **V. 16.** Er selbst, der Geist Gottes ist es ja, der es auf diese Weise unserm christlichen Bewußtsein bezeugt und gewiß macht, daß Gott uns aus Gnaden an Kindes Statt angenommen hat. **V. 17.** Ein Kind hat aber vor allem Anspruch auf das väterliche Erbe. So sind wir denn jetzt Erben des ewigen Lebens und der überweltlichen Herrlichkeit, wie

sie Gott unser Vater besitzt, und wie sie der Erstgeborene unter vielen Brüdern, der auferstandene und erhöhte Christus, bereits als Erbteil aus der Hand seines Vaters in Empfang genommen hat. Denn es ist doch wohl keine Frage, daß wir nur deshalb dieselben Leiden über uns ergehen lassen müssen, wie sie einst Christus erduldet hat, weil wir nach Gottes Willen ebenso wie er auch an der göttlichen Herrlichkeit teilzunehmen berufen sind. Darum vermögen die Leiden unsere Heilshoffnung nicht zu erschüttern, sondern nur die freudige Gewißheit unseres Kindschaftsstandes und seine beseligenden Folgen in uns zu stärken.

V. 12. 13. Diese Verse haben die Form einer Aussage, aber den Ton einer Ermahnung, die durch die Anrede *ἀδελφοί* noch dringlicher gestaltet wird. Daß der Apostel sich dabei der Bewährung der Leser versieht, zeigte schon V. 9 und zeigt auch der Fortgang der Rede. — *ὀφείλεται ἑσμεῖν* kann beides in sich schließen: *wir sind zu Dank und zum Dienst verpflichtet*. Das Verhalten der Christen wird damit unter den Gesichtspunkt der entsprechenden Gegenleistung gestellt. Damit ist zugleich gesagt, daß der Geist nicht magisch, mechanisch, naturhaft wirkt. Die Willensrichtung des Menschen spricht entscheidend mit. Aber der Wille ist durch das Gesetz des Geistes frei geworden: der Christ hat wieder die Möglichkeit kraftvoller Betätigung der eigenen Persönlichkeit; er kann sich nunmehr frei entscheiden, entweder für das Fleisch oder für den Geist. Aber daß der Mensch wieder frei wollen kann, ist ein Geschenk der göttlichen Gnade, die ihm den Geist verlieh. — Die Stellung der Negation läßt erkennen, daß der Apostel den Gegensatz: *ἀλλὰ τῷ πνεύματι*, den er unausgesprochen läßt, wenigstens im Sinne hatte. Es scheint ihm jedoch zunächst hauptsächlich auf den negativen Gedanken anzu- kommen, daß wir von aller Verpflichtung dem Fleische gegenüber los und ledig geworden seien. Dementsprechend sind auch die beiderseitigen Aussagen in V. 13 nach dieser negativen Seite hin orientiert. Daher kommen V. 12. 13 in erster Linie als Abschluß der Hauptausführung des vorigen Abschnittes zu stehen, die dem Beweis der ebenfalls wesentlich negativ gehaltenen These aus V. 2 galten. Die letzten Aussagen des V. 13 geben dem Apostel sodann gleichzeitig Anlaß zu den folgenden Sätzen, in denen er sich über die Gewißheit des Heils in positivem Tone ausläßt. Sowohl *ἀποθνήσκειν* als auch *ζῆν* in V. 13 sind prägnant gebraucht: *sterben ohne Hoffnung auf Auferstehen* und *ein wahres dauerndes Leben haben*. — *μέλλετε* bezeichnet die unausbleibliche Folge: *dann werdet und müßt ihr ganz gewiß sterben*.

— *πράξεις τοῦ σώματος* ist sachlich aus der Parallele mit *κατὰ σάρκα* in der ersten Vershälfte zu erklären. Es tritt für das erwartete *τὴν σάρκα* oder *τὰς πράξεις τῆς σαρκός* ein, das die Okzidentalern auch tatsächlich dafür eingesetzt haben. *τοῦ σώματος* schreibt der Apostel hier, wo es sich um die Gewinnung des wahren, dauernden Lebens handelt, in Erinnerung an 7, 23. 24; 8, 10. 11. Das *σῶμα* ist Träger und Repräsentant ihrer Gesamtpersönlichkeit, die nach Gottes Willen durch den Tod hindurch gerettet werden soll zu einer Auferstehung in neuer, himmlischer Daseinsform. Dieses *σῶμα* werden sie dadurch, daß sie die von der *σάρξ* her beeinflussten Lebensäußerungen desselben abtöten, geschickt machen, Objekt des *ζωοποιεῖν* zu werden.

Die Aussagen dieser beiden Verse sind, wie gesagt, in Aussageform gehalten, aber doch auf einen ermahnenen Ton gestimmt. Wie denn? Hängt die Gewißheit der Teilnahme am Leben und Heil schließlich doch von unseren eigenen Willensentschlüssen und sittlichen Bewährungen ab? Schon durch *πνεύματι*, das hier sicher nicht auf unser eigenes religiöses Innenleben, sondern auf den objektiven, in uns wirkenden Gottesgeist zu beziehen ist, deutet der Apostel an, daß wir nicht auf uns selbst gestellt sind. Aber dieser göttliche Geist wird doch nur überall da wirksam, wo sich der Mensch frei und freudig auf seine Seite stellt. Fragen und Zweifel, ob wir es in dieser Beziehung nicht doch an uns fehlen lassen, könnten deshalb leichtlich die Heilsgewißheit zu schanden machen, wenn es daneben nicht einen tieferen und zuverlässigeren Grund unseres Heils gäbe, auf den wir uns getrost stellen und verlassen können, wenn wir nur überhaupt die Kräfte göttlichen Geistes in uns und an uns spüren. Diesen tröstlichen Gedanken trägt der Apostel in V. 14 vor.

V. 14. Dieser und die folgenden Verse werden mißverstanden, wenn man sie noch an der paränetischen Stimmung von V. 12. 13 teilnehmen läßt. V. 14, meint ΖΑΗΝ, soll den Satz begründen, daß das in V. 13 ausgesprochene gemeingültige Gesetz auch den Christen gelte, und V. 15ff., warum das *πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι*, soweit es von der Entscheidung der Leser abhängt, ihnen wirklich zugemutet werden dürfe. In *ὅσοι — οὗτοι* findet ΖΑΗΝ mit den meisten Auslegern einen doppelten Gedanken ausgedrückt: 1. daß *alle ohne Ausnahme, die vom Geiste Gottes getrieben werden*, und 2., daß *nur diese Söhne Gottes sind*. Durch den ersten Gedanken würde V. 13b, durch den zweiten V. 13a begründet. Aber dieses zweite Motiv klingt in den folgenden, begründenden Versen überhaupt nicht mehr an, und ich bin deshalb überzeugt, daß der Apostel nur den positiven Ge-

danken im Sinne gehabt hat. Die Einschränkung: *nur diese* liegt in dem οὗτοι an unserer Stelle ebenso wenig, wie Gal. 6, 12. Der Satz enthält demnach eine Begründung lediglich zu dem siegesgewissen ζήσασθε. Den Hauptton im Satze hat υἱοί, zumal bei der durch BG Orig. bezeugten Lesart υἱοί εἰσιν θεοῦ. Nach Gal. 4, 6 ist das Kindschaftsverhältnis Folge der Geistesmitteilung; daher ist auch hier V. 14b nicht als Folge von V. 14a anzusehen (HOFMANN, BECK, ZAHN), sondern umgekehrt, so daß also V. 14a als Erkenntnisgrund für V. 14b zu stehen kommt. Zu einem solchen Erkenntnisgrund würde aber eigenes Verhalten der Christen nicht tauglich sein, sondern nur die persönliche Erfahrung von der in ihnen wirkenden Macht des göttlichen Geistes. Dementsprechend müssen wir ἄγονται als reines Passivum fassen und die Übersetzung: *die sich treiben lassen* ablehnen.

Der in V. 14 angeschlagene Ton setzt sich erst in V. 17 unmittelbar fort. V. 15. 16 sind eingeschoben, um in den Lesern die Gewißheit zu stärken, daß sie durchaus in der Lage seien, jenen Rückschluß von der Tatsache ihres Geistesbesitzes auf die Tatsache ihres Kindschaftsstandes im Verhältnis zu Gott für sich zu machen.

V. 15. Wegen der Anknüpfung an V. 14 ist das zwiefache πνεῦμα wieder von der objektiven Größe des göttlichen Geistes zu verstehen und nicht von menschlicher Gesinnung; auch das Verbum ἐλάβετε spricht für jene Fassung. Die Ausleger, die in V. 14 die Gotteskindschaft als Ergebnis der Geisteswirkungen deuteten, müssen für die hier mit πνεῦμα verbundenen Genitive ad hoc einen gen. efficientiae postulieren („die Genitive bezeichnen den Geist nach seinen Wirkungen“; ZAHN), den es in Wirklichkeit nicht gibt. Im übrigen könnte wohl knechtische und kindliche Gesinnung, aber nicht ein Knechtschafts- und Kindschaftsstand durch den Geist gewirkt gedacht werden. Der Genitiv ist in dem einen wie in dem anderen Falle gen. subj., genauer gen. poss.: *ein Geist, wie er sich naturgemäß mit dem Knechtschafts- und Kindschaftsstand verbindet*. — Über υἰοθεσία s. Exkurs. In Parallele mit δουλεία bezeichnet es natürlich metonymisch den durch die υἰοθεσία herbeigeführten Kindschaftsstand. — ἄλλω ist eng mit εἰς φόβον (also nicht mit dem Verbum) zu verbinden. Durch diese Worte wird der frühere Stand der Leser als ein Knechtschaftsstand charakterisiert, was auch für geborene Heiden zutreffend ist (vgl. Gal. 4, 8ff.). Der Apostel erinnert die Leser an das kindlich vertrauensvolle, inbrünstige *Abba, Vater!*, mit dem sie in ihren Gebeten vor Gott treten; vielleicht hat ihm dabei das Vaterunser vorgeschwebt. Ob der Apostel an ihr Privatgebet

oder an gemeinsames Gebet in kirchlichen Versammlungen gedacht hat, läßt sich aus dem Verbum *κράζειν* nicht entscheiden. Durch das temperamentvolle *κράζειν* soll nur die Inbrunst des Gebetes zum Ausdruck gebracht werden. Aus dem Nebeneinander der aramäischen und griechischen Wortform folgert ZAHN, daß die römische Gemeinde eben größtenteils aus Judenchristen bestanden habe, so daß man die Anrede *Abba*, daneben allerdings auch hin und her von den früheren Heiden die griechische Form hören konnte. Nach Gal. 4, 6 ist jedoch die Formel: *Abba, lieber Vater!* auch in wesentlich heidenchristlichen Gemeinden heimisch gewesen. Der Übergang in die erste Person hier wie dort macht zugleich deutlich, daß es sich um eine allgemein gebrauchte urchristliche Gebetsformel handelt. Mit Recht nennt DEISSMANN „die Konservierung dieser Reliquie eine der religionsgeschichtlich bedeutsamsten Tatsachen“ (*Die Urgeschichte im Lichte der Sprachforschung*, 1910, S. 25 ff.).

V. 16. Die asyndetische Anknüpfung dieses Verses legt die Auffassung nahe, daß hier lediglich das Fazit des vorigen gezogen (LIPSIUS, JÜLICHER, LIETZMANN) und nicht ein neuer Beweis (WEISS, GÖBEL, ZAHN u. a.) angefügt werden soll. Es wäre im zweiten Fall an spontane Äußerungen des Geistes im Zungenreden und dgl. zu denken. Der Apostel will aber sicher lediglich betonen, daß unser Rufen, wenngleich es aus unserem eigensten religiösen Empfinden hervorgeht, doch zugleich als Zeugnis des Gottesgeistes selbst aufzufassen sei. Die das Kindschaftsbewußtsein aussprechende Anrede Gottes beruht eben nicht auf verstandesmäßiger, menschlicher Erwägung oder natürlichem Entschluß, sondern sie steigt aus dem Herzen hervor, durch die höhere Naturgewalt des göttlichen Geistes selbst erzeugt. Mit V. 16 wird also der Gedanke nachgeholt, der in Gal. 4, 6 kürzer und prägnanter so ausgedrückt wird, daß der Geist selbst es ist, der *κράζει*. — Über die Unterscheidung von *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, dem göttlichen Geist, und unserem *πνεῦμα*, dem neuen, religiösen Innenleben der Christen, s. zu V. 10. — *τέκνα* ist inniger empfunden als *υἱοί*.

V. 17. *Wenn aber Kinder, dann selbstverständlich auch Erben* (vgl. Gal. 4, 7b). Aus dieser Gedankenfolge ergibt sich, daß dem Apostel die rechtliche Seite an der *υιοθεσία* die Hauptsache ist. Der Besitz Gottes, in dessen Erbe wir eintreten, ist Leben und überweltliche Herrlichkeit. Christus hat beides als der Sohn schlechthin und als der erstgeborene unter vielen Brüdern (V. 29) durch Auferstehung und Erhöhung bereits zu eigen bekommen. Wir sollen seine Mit-erben sein. — Unwillkürlich wird des Apostels Blick auf die Leiden der

Christen gelenkt, die mit der herrlichen Aussicht auf die Teilnahme der Herrlichkeit Gottes in der Zukunft in schreiendem Widerspruch zu stehen scheinen. *ἐπερ* ist jedoch hier ebenso zu beurteilen wie in V. 9; 3, 30; 2 Thess. 1, 6. Es führt keine Bedingung ein (LIPSIVS), auch nicht in der abgemilderten Form, daß es zur Selbstprüfung auf-fordere (WEISS). Das *συμπάσχειν* ist eine bereits bestehende Tatsache. Das Kompositum wie das Simplex wird von dem tatsächlichen Leiden, nicht von dem geduldigen Ertragen der Leiden gebraucht. Für den Christen ist es etwas Selbstverständliches, daß Leiden über ihn kommen, wie einst über Christum. Also: *wenn anders* — und wer wollte das leugnen! — *wir doch nur zu dem Zweck mit ihm zusammen leiden, um dereinst verherrlicht zu werden, wie er verherrlicht worden ist* (*ὥνα* der göttlichen Absicht). Der Satz nennt demnach eine bei ihnen als Christen bereits erfüllte Bedingung und damit neben der Tatsache der Gotteskindschaft eine neue Bürgschaft für ihre Teilnahme an dem herrlichen Erbe des Vaters (vgl. ZAHN; auch LIETZMANN, JÜLICHER).

Die *νιοθεσία*. Erweiterung des Gedankens der Lebensgemeinschaft mit Christo. Die von ZAHN bei der Auslegung unserer Verse, wie in der Exegese von Gal. 4, 6 wieder lebhaft vorgetragene These, daß Paulus sich die *νιοθεσία* als tatsächliche Wirkung auf das Leben des Menschen, als Einflößung einer neuen Lebenskraft und damit gleichsam einer höheren als der angeborenen Natur, also als einen in höherem Sinne physischen Vorgang vorstelle, so daß *ἀπολαβεῖν τὴν νιοθεσίαν* (Gal. 4, 6) identisch wäre mit *λαβεῖν τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος* (Gal. 3, 14), scheitert endgültig an der Formulierung von Gal. 4, 6. Hier erscheint die Sohnschaft als Realgrund der Geistesmitteilung. Denn es ist unnatürlich zu übersetzen: *was aber das anlangt, daß ihr Söhne seid, so sandte Gott usw.* Die *νιοθεσία* ist also doch auch für die einzelnen bereits da vor der Sendung des Geistes in ihre Herzen; die Einsetzung in den Sohnesstand geht der Entstehung des Kindschaftsbewußtseins voran.

Es ist für das Verständnis der Heilslehre des Apostels von Bedeutung, daß er die Verwirklichung der Heilstatsachen zunächst rein von Gott aus betrachtet und die menschliche Erfahrung davon als etwas Zweites, natürlich ebenfalls als etwas von Gott Gewirktes, daneben und danach Eintretendes unterscheidet. Das göttliche Tun bleibt zunächst mit allem menschlichen Tun und Verhalten unverworren; es wirkt sich aus vor aller menschlichen Erfahrung. So wird es durch den Grundsatz der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade in Sachen des Heils gefordert. —

νόθεσία, eig.: *Einsetzung in die Sohnesstellung, Adoption*, ist ein Begriff, der, wie aus 9, 4 klar hervorgeht, dem Verhältnis Gottes zu Israel entlehnt ist. Er gehört seiner Art nach der Kategorie des Rechtes an, der die ganze Rechtfertigungslehre entnommen ist, und verbindet damit zugleich in sinniger Weise die Kategorie der Gnade. Die Adoption ist beides in einem: ein Gnadenakt und ein Rechtsakt. Der Geist ist es, welcher die auf Grund Glaubens gerechtfertigten Gotteskinder dieses neuen Gnadenstandes innerlich gewiß macht, und der eben dadurch die Kraft eines neuen Lebens wird. Das geistgewirkte Kindschaftsbewußtsein ist der schöpferische Beginn und die dauernde Kraftquelle des neuen Lebens. — Weder das *ὥστε* in Gal. 4, 7 noch die Verwendung des Begriffes *νόθεσία* Röm. 8, 23 spricht gegen unsere Erklärung. Ersteres ist zu umschreiben: *So darf ich denn wohl auf eure Zustimmung rechnen, wenn ich sage: Du bist nicht mehr Sklave, sondern Sohn usw.* Röm. 8, 23 aber redet von der künftigen, vollkommenen Verwirklichung der *νόθεσία*, die sich zu der gegenwärtigen verhält, wie „die definitive Errettung im künftigen Gericht zur Rechtfertigung in der Gegenwart. Keinesfalls darf hier der Gedanke einer allmählichen Entwicklung zu diesem Ziel hin eingeschoben werden. („Stufenweise werden die Christen immer mehr und allseitiger, was sie sind: freie Söhne Gottes“; ZAHN, *Komment. z. Galaterbrief*, S. 202). Wohl aber dürfen wir aus der 8, 23 hinzugefügten Apposition ohne weiteres den Schluß ziehen, daß auch die gegenwärtige *νόθεσία* es mit einer *ἀπολύτρωσις* zu tun hat. Und das kann nur die 3, 24 genannte sein, als deren Folge dort das *δικαιοῦσθαι* genannt wurde.

Die Idee der Gemeinschaft des Lebens und der Lebenserfahrungen mit Christo ist in unseren Versen bedeutsam erweitert. Der Apostel hat sich nicht auf die Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu eingeschränkt, wie es nach Kap. 6 scheinen könnte. Nach der einen Seite fügt er hier das *συμπάσχειν* und nach der anderen das *συνδοξασθῆναι* an. Dabei erinnern wir uns daran, daß den Ausführungen in 7, 1—4 eine Übertragung des Gedankens der Lebensgemeinschaft mit Christo auf die Gemeinschaft mit dem irdischen Christus zugrunde lag, und daß nach 8, 3. 4 das *ἐν Χριστῷ εἶναι* zugleich eine Gemeinschaft des Geistes bedeutete, wie ihn der sündlos vollkommene Christus während seiner irdischen Lebenszeit in sich trug und bewährte: alles das ein Beweis dafür, daß der Apostel neben der Tatsache des Kreuzes und der Auferstehung das irdische Leben Jesu mit den in ihm liegenden Motiven nicht ignoriert hat.

7) Der Hoffnungscharakter der Heilsvollendung und Bürgschaften für die Sicherheit ihres Eintretens (8, 18—30).

Der leitende Grundgedanke dieses Teiles ist unter dem Einfluß des V. 18 vielfach falsch bestimmt worden. Der Apostel will weder trösten noch zu Geduld im Leiden ermahnen, sondern zur Steigerung der Sicherheit und Freude der christlichen Zukunftshoffnung beitragen. Deshalb vermag ich auch dem Urteil ZAHNS nicht beizupflichten, welcher meint: durch V. 19—27 solle die alle Leiden der Gegenwart weit überragende Größe und Bedeutung der Herrlichkeit begründet werden, welche den Gotteskindern dereinst als Erbteil zu fallen solle. Und zwar werde diese Begründung zunächst durch den Nachweis erbracht, „was alles auf die Erfüllung dieser Herrlichkeit warte und darin die Erfüllung seiner Sehnsucht finden solle“. Das wäre schon an sich eine merkwürdige Begründung; sie läßt aber überdies einen vom Apostel deutlich betonten Haupt Gesichtspunkt, der in dem ἐφ' ἐλπίδι am Schlusse von V. 20 kurz angedeutet, dann aber in V. 24 in auffälliger Breite ausgeführt wird, außer acht: die Heilsvollendung ist ein Gegenstand des Hoffens, und die Christen sind in der Lage, geduldig abwarten zu müssen; aber sie dürfen hoffen mit Zuversicht auf Erfüllung der Hoffnung, weil das Seufzen der Kreatur (19—22), das Seufzen der Gotteskinder selbst (23—25) und das Seufzen des ihnen innewohnenden Gottesgeistes (26. 27) von Gott nicht überhört werden kann und wird.

a) Einleitung (8, 18).

V. 18. Denn ich sollte doch wohl meinen, daß die Leiden der Gegenwart nicht der Beachtung wert sind, wenn man sie mit der Herrlichkeit vergleicht, die allerdings erst zukünftig, aber doch ganz gewiß an uns geoffenbart werden soll.

V. 18 bildet lediglich den Übergang zu den folgenden Ausführungen und ist inhaltlich selbst noch wesentlich bestimmt durch den Anschluß an das vorige; zugleich aber wird der Grundgedanke des folgenden deutlich markiert durch das vorangestellte μέλλουσιν, durch das die Offenbarung der Herrlichkeit der Christen nachdrücklich als Hoffnungsgut für sie charakterisiert, aber zugleich als ganz sicher bevorstehend hingestellt wird. — Das Verbum ἀποκαλυφθῆναι veranlaßt ZAHN (vgl. auch HOFMANN, WEISS) zu einer

Bemerkung, die an seine Auslegung von *δικαιοσύνη θεοῦ* 1, 16 gemahnt: „Die fragliche Herrlichkeit existiert in der Richtung auf die Gläubigen bereits, nämlich in dem auferstandenen, jetzt noch verborgenen Christus (cf. Kol. 3, 4)“. Richtiger erscheint es mir, 2 Kor. 5, 1 zur Erläuterung des Gedankens heranzuziehen. — Für die singularische Form *λογίζομαι* werden von einigen Auslegern Erklärungen gegeben, die meines Erachtens insgesamt ein betontes *ἐγώ* erfordern würden. Zur Bedeutung des Verbums vgl. 3, 28. — *ἄξιος* steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung: *gleich an Gewicht und Wert*. — *καιρός* ist stets *die abgegrenzte, zumeist die kurz bemessene Zeitfrist*. *ὁ νῦν καιρός* könnte deshalb an sich, in Übereinstimmung mit der paulinischen Anschauung von der Nähe der Parusie, gleichbedeutend sein mit dem *αἶὼν οὗτος*, der mit der Parusie sein Ende nehmen wird. Es kann aber auch lediglich *die Gegenwart* ausdrücken, was im Blick auf 2 Kor. 4, 17 näher liegt.

b) Das Seufzen der Kreatur nach der Vollendung als Bürgschaft für die Sicherheit ihres Eintretens (8, 19—22).

V. 19. Es geht ja doch selbst durch die vernunftlose Schöpfung ein Sehnen und Seufzen nach der Vollendung, wo die Gotteskindschaft der Söhne Gottes in ihrer ganzen Herrlichkeit offenbar werden soll. Man muß nur recht zu lauschen verstehen auf die Stimmen, die uns aus der Natur entgegentönen, so wird man überall die Wehklage um das verlorene Paradies und den sehnsüchtigen Seufzer nach Befreiung aus dem gegenwärtigen Zustand der Vergänglichkeit vernehmen.

V. 20. Denn als der Acker von Gott verflucht wurde um Adams willen, verlor zugleich die gesamte Kreatur ihre ursprüngliche, schöpfungsgemäße Bestimmung und geriet in die entwürdigende Sklaverei der Nichtigkeit und Vergänglichkeit: ein beklagenswertes Geschick, das ihr nicht nach eigener Wahl und nicht durch eigene Schuld zufiel, sondern weil es Gott nun einmal so wollte, daß mit dem Geschick des Menschen, welcher in freier Entscheidung für die Sünde das Paradies verscherzt hatte, ihr Geschick unauflöslich verkettet sein sollte. Aber gerade in dieser Willensbestimmung, daß die Kreatur vom Menschen und seinem Geschick dauernd abhängig bleiben solle, lag für sie vom ersten Augenblicke an, wo ihre Abhängigkeit begann, zugleich ein Hoffungsstrahl.

V. 21. Denn wenn nun bei der Endvollendung die Herrlichkeit der Kinder Gottes in der Teilnahme am ewigen Leben, das der Knechtung durch die Vergänglichkeit völlig entnommen ist, sich offenbart, dann wird auch sie, die vernunftlose

Schöpfung, wieder bleibende Bedeutung und unvergänglichen Wert erhalten und aus dem drückenden Joch der Vergänglichkeit, das jetzt auf ihr lastet, befreit werden. V. 22. Jawohl, wir wissen uns diese Vorgänge in der Natur richtig zu deuten: dieses immerwährende Entstehen und Vergehen, Blühen und Welken, Sterben und Verderben in der Natur, dieser Kampf ums Dasein, wo die Existenz des einen die Vernichtung des anderen bedingt, dieser ewige Streit und Unfriede, wo die entfesselten Elemente sich wider einander emporren: alles das tönt zusammen zu einer einzigen Wehklage, zu einem einzigen sehnsuchtsvollen Seufzer nach Erlösung. Wie eine Kreißende ist die Natur, die in Wehen liegt und der Stunde ihrer Befreiung entgegenharrt. So ist es gewesen bis zu diesem Augenblick; und das wird so lange fortgehen, bis Gott aus Erbarmen mit seiner seufzenden und wehklagenden Kreatur die Stunde der Verherrlichung seiner Kinder und damit die Stunde der Erlösung seiner Schöpfung aus der Sklaverei der Vergänglichkeit herbeiführen wird. Darum tönt uns aus dem Seufzen der Kreatur immer nur die beglückende Kunde entgegen, daß auch uns, den Kindern Gottes, die Erlösung naht.

V. 19. ἀποκαταδοξία, ein gut hellenistisches Wort, von ἄρα, das Haupt und δοξέω (δοξάω) = *erwarten*, durch ἀπο- verstärkt: *das sehnsüchtige Harren*. — κτίσις: *der Akt der Schöpfung* oder: *das Erschaffene*; hier das letztere, und zwar nach dem Zusammenhange auf die sichtbare, unvernünftige Kreatur zu beschränken. — Es ist eine poetische Darstellung, die nicht zu dogmatischen Formeln ausgenutzt werden soll. Alttestamentliche Aussagen, wie Gen. 3, 17; Jes. 65, 17; 66, 22 machten es dem Apostel gewiß, daß der gegenwärtige Zustand der Natur durch die Sünde der Menschen herbeigeführt sei und nach Gottes Willen dereinst einem Zustand der Verklärung Platz machen solle. Das kann erst dann geschehen, wenn einst die Söhne Gottes als das, was sie sind, in der Teilnahme an der Herrlichkeit offenbar werden. Das Geschick der Kreatur ist mit dem Geschick der Menschen aufs innigste verflochten. Darum wird die Kreatur, wie sie an den Folgen der Sünde des Menschen teilgenommen hat, auch einst an der Verherrlichung der Kinder Gottes entsprechenden Anteil empfangen. Diese Anschauung steht nicht im Gegensatz zu 1 Kor. 7, 31. Nur das σῆμα der Welt ist vergänglich, die Welt selbst sieht einer Erneuerung entgegen; ebenso wie das σῆμα unseres σώμα vergänglich ist, während doch das σώμα selbst zu neuem Leben erweckt werden soll. — Der Apostel fühlt selbst das Bedürfnis, das Rätselwort des V. 19 zu erläutern.

V. 20. Der Aorist faßt ein bestimmtes einmaliges Geschehnis ins Auge, das der Schöpfung widerfuhr, als sie bereits bestand. Er enthält also eine unverkennbare Anspielung auf die Geschichte des Sündenfalls, speziell auf Gen. 3, 17. — *ματαιότης* ist nicht ohne weiteres mit *φθορά* gleichzusetzen, sondern bedeutet: *nichtiges, inhaltsleeres Wesen*, spricht also von dem Verlust der schöpfungsgemäßen Bestimmung der Natur. — *ὑπετάγη*, sc. von Gott. Auch der *ὑποτάξας* im folgenden ist Gott, nicht der Mensch (HOFMANN, ZAHN). — Zu *διά* c. acc. vgl. Joh. 6, 57. — Die Antwort auf die Frage, warum die Schöpfung ihrer ursprünglichen höheren Bestimmung verlustig ging, lautet also lediglich: „weil es Gott nun einmal so bestimmte“. Trotzdem kann mit *οὐχ ἐχοῦσα* der Unterschied gegen den Menschen angezeigt sein, der freiwillig und mit vollem Bewußtsein sündigte und dadurch der *ματαιότης* verfiel. — *ἐφ' ἐλπίδι* ist mit dem Hauptverbum *ὑπετάγη* zu verbinden. Mit der Unterwerfung unter die Nichtigkeit wurde der Kreatur zugleich die Hoffnung auf der-einstige Befreiung aus dem Zustande gegeben, in den sie durch jene Unterwerfung hineingeriet. Der Hoffungsgrund lag in der Verkettung des Geschickes der Kreatur mit dem Geschick des Menschen, für den Gott eine Erlösung aus dem durch die Sünde herbeigeführten Zustande von vornherein in Aussicht genommen hatte. Daher das sehnstichtige Harren der Kreatur auf die endliche, volle Verwirklichung dieser Erlösung in der Verherrlichung der Söhne Gottes. — Subjekt der *ἐλπίς* ist also ohne Zweifel die *κτίσις* selber.

V. 21. Wir lesen mit *ⲛ* DG *διότι*. Das *δι* konnte nach *ἐλπίδι* leicht ausfallen. Als Begründungspartikel müßte auch das einfache *ὅτι* gefaßt werden (gg. ZAHN, JÜLICHER u. a., die in dem Satz den Gegenstand der Hoffnung umschrieben sehen). Denn da in *ἐλπίδι* die *κτίσις* Subjekt ist, ist die Wiederholung von *αὐτὴ ἡ κτίσις* als Subjekt in dem abhängigen Satz nur denkbar, wenn er kausal gefaßt wird. Natürlich bezieht sich die Begründung ausschließlich auf die beiden letzten Worte des vorigen Verses. Auch sie ihrerseits, nämlich die Kreatur, geht einer Befreiung aus dem gegenwärtigen Zustande, der *δουλεία τῆς φθορᾶς*, entgegen. Der Genitiv ist nach der Parallele mit dem Genitivverhältnis im folgenden zu deuten. Daher ist die Fassung als gen. appos., für die noch ZAHN eintritt, ausgeschlossen. Denn daß die Kreatur zur Herrlichkeit der Kinder Gottes selbst gelangen wird, will der Apostel selbstverständlich nicht sagen. Es sind, wie in V. 15, possessive Genitive: *die Knechtschaft und Freiheit, wie sie sich notwendig mit der Vergänglichkeit einerseits und mit der Herrlichkeit der Kinder anderseits verbindet*. Den eigent-

lichen Ton in der Zweckbestimmung hat also *ἐλευθερία*. Durch den angefügten Genitiv *τῆς δόξης κτλ.* wird erstens hervorgehoben, daß die Befreiung der Kreatur von der Befreiung der Kinder Gottes abhängig gemacht wird, und sodann, daß sie eine wahre, volle Freiheit sein wird, bei der jede Art von Knechtschaft so gewiß ausgeschlossen sein wird, als die *δόξα* der Gotteskinder den vollendeten Gegensatz zu aller *φθορά* und die dauernde Befreiung aus ihr bedeutet. *φθορά* ist ein Synonymum von *ματαιότης* und verhält sich zu ihm wie die Wirkung zur Ursache: die äußere Vergänglichkeit ist die natürliche Folge der inneren Nichtigkeit und Bedeutungslosigkeit.

V. 22. ZAHN meint, der Apostel habe in V. 21 von der unvernünftigen Kreatur so geredet, als ob auch sie ihr Los der Vergänglichkeit als einen unerträglichen Druck empfinde und nach Freiheit verlange; und hier sage er nun, weshalb er ein Recht habe, so von der außermenschlichen Kreatur zu sprechen. Aber von einer solchen Schmerzempfindung der Kreatur war gerade in V. 21 auch nicht einmal andeutungsweise geredet; vielmehr wurde dort lediglich die Tatsache ihrer künftigen Befreiung in siegesgewissem Ton verkündet. Und das begründet der Apostel hier durch den Hinweis auf eine seinen Lesern ebenso wie ihm selbst wohlbekannte Erfahrungstatsache, deren tiefere Bedeutung ihnen nicht verborgen sei. Mit Absicht gestaltet er die Aussage möglichst umfassend: das *πᾶσα* hat in dem doppelten *συν-* der beiden Verben sein verstärkendes Korrelat. Die Worte sind aus dem lebendigsten Verständnis und Gefühl für die Vorgänge in der Natur herausgeboren. Ein solches Seufzen und Sehnen hat der Apostel in der Natur vernommen: mit dem Blick eines Menschen, der gerade, je kindlicher und einfältiger er sich in die Natur versenkt, desto mehr gleichsam in ihr zu lesen vermag und zu lauschen auf ihr geheimes Wehe und auf das Sehnen, das in ihr verborgen liegt. Gott kann und wird das Wehgeschrei seiner Kreatur nicht überhören. Das ist der Sinn des Satzes. Ebendarum ist darin eine Begründung ihrer Aussicht auf künftige Befreiung, und weil diese nach Gottes Bestimmung nicht ohne die Befreiung der Kinder Gottes vor sich gehen soll, ein Beweis auch für die Sicherheit der christlichen Heilshoffnung (V. 18) gegeben.

c) Das Sehnen und Seufzen der Christen selbst als untrügliches Anzeichen der künftigen Verherrlichung (8, 23—25).

V. 23. Aber wir brauchen diese selige Gewißheit uns nicht erst von außen her bekräftigen zu lassen: wir tragen sie in uns selber. Denn auch aus unserer eigenen Brust tönt die Stimme sehnächtigen Ver-

langens nach dem vollen Genuß unserer Sohnesrechte in der Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes herauf, wo dann unser sterblicher Leib völlig befreit sein wird aus dem Sklaventum der Vergänglichkeit. Und wir sind dessen gewiß, daß unser Seufzen Erhörung finden wird. Der Geist, der uns von Gott verliehen ist, bürgt uns dafür; denn er ist uns das Angeld dafür, daß uns dereinst die völlige Loskaufung unseres Leibes aus der Knechtschaft der Nichtigkeit und Vergänglichkeit zuteil werden soll. **V. 24.** Ja, Gott selbst hat es so eingerichtet; daß wir der Vollendung sehnsüchtig entgegenharren sollen. Denn es liegt nun einmal in der Art der Heilsveranstaltung, die Gott zu unserer Rettung getroffen hat, begründet, daß es ein Hoffnungsgut ist, dessen Erlangung uns durch unsere Errettung gewährleistet werden soll. Was man aber gegenwärtig bereits mit Augen schauen kann, verdient nicht den Namen Hoffnungsgut; denn es braucht doch keiner erst auf das zu hoffen, was er schon gegenwärtig sieht. **V. 25.** Ist aber nun einmal das Ziel unserer Errettung ein Hoffnungsgut, und kann man von Hoffnung nur in bezug auf etwas sprechen, das man nicht sieht: nun, so ist es eben nach Gottes Willen ein echtes und rechtes Merkmal gläubiger Christen, das wir an uns tragen, wenn wir in geduldigem Ausharren hoffnungsvoll auf die künftige Erlösung warten. Solch geduldiges Hoffen trägt deshalb die Gewißheit seiner Erfüllung in sich selbst.

V. 23. Mit οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ wird dieser Satz der vorigen Satzgruppe (V. 19—22) ebenmäßig beigeordnet und kommt so als zweite Begründung des μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι in V. 18 zu stehen. — Wir lesen in V. 23 mit B und einigen Min.: ἀλλὰ καὶ αὐτοί, τὴν ἀρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν κτλ. (ebenso LIPSIVS, WEISS). ✠ AC lesen vor dem zweiten καὶ αὐτοί, KLP dazwischen ein ἡμεῖς, DFG fügen ἡμεῖς zwischen dem an erster Stelle stehenden καὶ und αὐτοί ein und lassen an zweiter Stelle das καὶ fort. Die Lesart von ✠ AC haben TISCHENDORF und NESTLE aufgenommen; LACHMANN, TREGELLES, W.-H. ebenfalls, aber mit eingeklammertem ἡμεῖς. ZAHN entscheidet sich aus inneren Gründen für die Lesart von DFG und teilt ab: ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοί, τὴν ἀρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς, στενάζομεν κτλ. Daß aber DFG gerade in unserem Verse willkürlich geändert haben, zeigt auch die Auslassung von νόθεσίαν. — Bei der von uns bevorzugten Lesart ist καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς zu στενάζομεν zu ziehen, wobei das erste καὶ αὐτοί durch das zweite noch einmal nachdrucksvoll aufgenommen wird. ZAHN wendet dagegen ein: dann

bestimme ἐν ἑαυτοῖς das Seufzen der Christen im Gegensatz zu dem Seufzen der unvernünftigen Kreatur als ein rein inneres, während die Kreatur danach ihren Schmerz laut zum Ausdruck brächte. In Wahrheit verhalte es sich aber gerade umgekehrt. Darum seien die Texte, die ein ἡμεῖς καὶ vor dem zweiten αὐτοί bieten, untauglich. Es sei allein αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς zu lesen, und dies mit ἔχοντες zu verbinden (vgl. HOFMANN). Durch diesen Relativsatz werde dann das Verhältnis der Christen zu der künftigen δόξα im Gegensatz zu dem Verhältnis der außermenschlichen Natur zu derselben treffend charakterisiert. Aber auf jenen Gegensatz führen die Worte durchaus nicht notwendig. Vielmehr ist ἐν ἑαυτοῖς lediglich Verstärkung des doppelten καὶ αὐτοί und will hervorheben, daß die Christen sich die selige Gewißheit der Erfüllung ihrer Herrlichkeitshoffnung nicht erst von außen her bekräftigen zu lassen brauchen; sie tragen den Beweis dafür in ihrer eigenen Brust. Das Partiz. ist aufzulösen: *wir, die wir* oder: *weil wir haben*; es ist kausal, nicht konzessiv zu fassen. Der Gedanke erinnert an V. 11. Gerade weil wir den Geist besitzen, haben wir das Recht und fühlen wir uns getrieben, nach der Vollendung zu seufzen. — ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος kann also nur Umschreibung für das πνεῦμα selbst sein. Daher ist der Gedanke nicht partitiv zu fassen (LIETZMANN: *die erste Quote vom Geist*; vgl. auch JÜLICHER), sondern appositionell: *die Erstlingsgabe, die im Geist besteht*. ἀπαρχή deutet auf die größere Gabe der δόξα hin, die dieser Erstlingsgabe unbedingt folgen wird (LIPSIVS, WEISS, HOFMANN, ZAHN). Der gleiche Gedanke wird 2 Kor. 5, 5 durch ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος ausgedrückt. — νόθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι steht im scheinbaren Gegensatz zu V. 15, ist aber in Wahrheit nichts als eine andere Wendung für μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι aus V. 18. Erst in der Endvollendung werden die Söhne Gottes als das, was sie wahrhaft sind, enthüllt werden, wenn ihnen die δόξα zuteil wird, oder, wie es hier in Apposition zu νόθεσία negativ gewendet heißt: die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος (gen. obj.), d. i. die Erlösung ihres gegenwärtig noch der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfenen Leibes aus der Knechtschaft dieses Zustandes. Dann erst werden sie in die vollen Sohnesrechte und in den vollen Besitzstand der Kinder Gottes eintreten. „Daß der stärkere Nachdruck nicht auf dem Objekt der sehnsüchtigen Erwartung, sondern auf dem στενάζομεν ἀπεκδεχόμενοι liegt, ergibt sich aus der Wiederholung dieser soeben schon von der Kreatur (V. 19. 22) gebrauchten Ausdrücke in V. 23, und der abermaligen Wiederkehr des zweiten Wortes in V. 25“: so sagt ZAHN mit Recht und liefert damit zugleich den besten Beweis dafür, daß

der Grundgedanke des ganzen Abschnittes von ihm nicht richtig bestimmt worden ist. Denn danach müßte gerade auf der Herrlichkeit des Objektes der ganze Nachdruck liegen.

V. 24. 25. Das dreimalige *ἐλπίς* steht gleichmäßig vom *Gegenstand der Hoffnung* in objektivem Sinne. Den Dativ fassen einige Ausleger als Einschränkung des *ἐσώθημεν*: *bis jetzt sind wir nur erst der Hoffnung nach Gerettete*: eine völlige Verkennung und Verkehrung des Grundgedankens der Aussage, die in der Tatsache, daß unser Heilsgut nach Gottes Willen ein Hoffnungsgegenstand ist, die Gewißheit des dereinstigen Empfangs des Gehofften verbürgt sieht, während gerade dies bei jener Deutung zweifelhaft bliebe. ZAHN deutet den Dativ im Anschluß an Hofmann instrumental: *Durch das Hoffnungsgut als den wesentlichen Inhalt des Evangeliums sind wir zum Glauben gekommen und damit errettet worden*. — Aber *ἐλπίς* kann hier nichts anderes bedeuten als in dem folgenden Sätzchen, nämlich das künftige Heilsgut selber als Gegenstand der Hoffnung. Es bleibt also nur übrig, *τῇ ἐλπίδι* als dat. comm. oder des Zwecks zu nehmen: *für das Hoffnungsgut* (Lipsius, Weiss, Jülicher). Als wir gerettet wurden, geschah es für das uns zu gleicher Zeit in Aussicht gestellte Hoffnungsgut; das ist von vornherein ein charakteristisches Moment des Evangeliums gewesen. — Ich bin nun geneigt, im folgenden mit DG zu lesen: *ὁ γὰρ βλέπει τις, τί ἐλπίζει*; (Lipsius, Zahn). Die Lesart ohne *τι* in B (von W.-H. und Weiss befürwortet) scheint auf mechanischer Auslassung des *τί* nach *τις* zu beruhen. Jedenfalls aber ist das *καί* nach *τί* eine stilistische Erleichterung. — Es liegt, sagt der Apostel, in dem Begriff der *ἐλπίς*, daß ihr Gegenstand nicht etwas bereits in der Gegenwart Sichtbares sein kann. Wenn also nach V. 24 unsere Errettung nach Gottes Willen von vornherein an der *ἐλπίς* ihr Charakteristikum hatte, so folgt daraus von selbst das *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*. Das soll aber nicht etwa den Anstoß an dem Ausbleiben der Endvollendung beseitigen, sondern zur Stärkung der Heilsgewißheit dienen: das in einem bereits gegenwärtigen Besitz begründete, geduldige Ausharren trägt die Gewißheit seiner Erfüllung in sich selbst, weil unsere ganze Errettung durch Gottes Fügung nun einmal in dieser Weise organisiert worden ist, daß wir *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*.

d) Das Seufzen des Gottesgeistes selbst in uns als untrügliches Anzeichen unserer künftigen Verherrlichung (8, 26. 27).

V. 26. 27. Aber wenn wir auch ein neues, vom Geiste Gottes gewirktes Innenleben führen, und wenn auch die Gebetsseufzer, die

wir zu Gott emporschicken, aus echtem christlichem Bewußtsein herausgeboren sind, so fühlen wir uns doch häufig so schwach und unterstützungsbedürftig, weil wir nicht recht wissen, wie wir unsere Gebetsworte wählen sollen, und wie es die rechte, gottgewollte Art ist, in der wir beten sollen. Aber dann nimmt sich der Gottesgeist selbst, der in uns wohnt und wirkt, unserer Schwachheit an. Unser vernünftig abwägendes, nach den rechten Gebetsworten suchendes und tastendes christliches Bewußtsein lassen wir gern und willig außer Tätigkeit setzen, wenn er selbst, der Gottesgeist, in Tätigkeit tritt und sich bei Gott zu unserem Besten mit wortlosen Seufzern verwendet, die, unverständlich menschlichem Ohr, ja unverstanden auch von uns selbst, aus unserem Herzen herauftönen. Aber ein anderer hört und versteht diese Sehnsuchtslaute des Geistes: der allwissende Gott, der die Herzen erforscht, und der auch sehr wohl weiß, worauf der Geist, der in unseren Herzen wohnt, mit jenen Gebetsseufzern hinauswill. Denn es ist ja Geist von Gottes eigenem Geist, der Gottes Art an sich trägt und darum auch so, wie Gott es haben will, für Christen eintritt, wenn ihre Kraft und Fähigkeit versagt.

V. 26. *ὡσαύτως*: ebenso, sc. wie die Schöpfung und wie wir selbst seufzen. — Zu *αὐτὸ τὸ πνεῦμα* vgl. V. 16. Es ist auch hier wieder die den Christen gegenüberstehende objektive Größe des heiligen Gottesgeistes, der auch nach der Entstehung des neuen Geisteslebens in den Christen dauernd die Verbindung zwischen den Christen und Gott herstellt. Die *Schwachheit* ist nach dem Zusammenhang als die Schwachheit unseres Bittens und unseres Seufzens zu deuten. Mit *στεναγμοῖς* wird das wiederholte *στενάζειν* der vorigen Verse wieder aufgenommen, und durch *ἀλαλήτοις* näher bestimmt: es sind Seufzer, die nicht in gewöhnlich-menschliche Worte gefaßt sind oder gefaßt werden können. Die Schwachheit unserer Gebetsseufzer wird näher dahin erläutert, daß es nicht immer die rechte Art ist, wie wir seufzend bitten. *καθὸ δεῖ* scheint ausschließlich zu *οἶδαμεν* zu gehören: wir kennen die rechte Art des Betens nicht in dem Maße, wie es wohl erwünscht wäre. — Unwillkürlich wird die Erinnerung an die Schilderung der Glossolalie 1 Kor. 14 lebendig, namentlich an V. 2. 9ff. und an den Gegensatz zwischen *τῷ νοῦ* und *τῷ πνεύματι* in V. 15 (vgl. unsere Umschreibung). — *ὑπερεντυγχάνειν* ist wahrscheinlich eine von Paulus gebildete Wortform für *ἐντυγχάνειν ὑπέρ*.

V. 27. Die meisten Ausleger fassen *ὅτι* explikativ: daß nämlich, mit der Begründung, daß nur dies zur Hauptaussage passe. Aber der Hauptsatz soll doch den Lesern zum Trost gesagt sein; deshalb liegt

in dem *οἶδεν* sicherlich nicht nur das Erkennen, sondern auch das Verstehen und die Gewißheit der Erhörung einbegriffen. Aber das *κατὰ θεόν*, dessen Wiederholung bei jener Deutung schon an sich schwer erklärbar ist, spricht auch sachlich dagegen; denn es redet ja nicht von dem in *φρόνημα* angedeuteten, erstrebten Ziel der *στεναγμοί* des Geistes, sondern von der Art ihres Inhalts. Darum nehmen wir *ὅτι* als Kausalpartikel und sehen in dem Sätzchen den Gedanken ausgedrückt, daß Verwandtes selbstverständlich von Verwandtem erkannt und verstanden werden wird (vgl. 1 Kor. 2, 11), und ich meine: schon um der augenscheinlichen Rückbeziehung auf *καθὸ θεῷ* willen ist es zu übersetzen: *in einer Gottes Wesen und Willen entsprechenden Form*. Für die Deutung im Sinn von *coram deo* (so noch LIETZMANN nach FRITZSCHE), an Stelle eines Dativs, der bei *ἐντυγχάνειν* üblich ist, findet sich kein Beleg. Auch das artikellose *ὑπὲρ ἁγίων* läßt sich leichter als verstärkende Bestimmung in einem Explikativsatz verstehen. — *ἅγιος* ist natürlich nicht in sittlichem Sinn zu deuten, sondern als technischer Ausdruck für die Glieder der christlichen Gemeinde zu verstehen. *ἅγιοι* in diesem Sinne sind und bleiben sie trotz aller ihrer Schwachheit; deshalb ist das Seufzen des Geistes, der für sie eintritt, seiner Erhörung gewiß.

e) Der ewige göttliche Heils- und Liebesratschluß als letzter und untrüglichster Grund unserer Vollendung (8, 28—30).

V. 28. Das ist ja überhaupt der tiefste Grund für die Gewißheit unseres Heils, daß es in Gott selbst und seinem ewigen Ratschluß über uns begründet ist. Und diese Gewißheit hält allen Leiden und Anfechtungen der Gegenwart gegenüber stand. Wir wissen aus Erfahrung, daß denen, die Gott lieben, das will sagen: denen, die auf alle Vorzüge eigenen Erkennens und eigener Kraft Verzicht leisten, in ihrem Gott ein zuverlässiger Helfershelfer ersteht, der, was ihnen auch immer begegnen mag, zu ihrem Heil ausschlagen läßt. Denn eben die Gott Liebenden sind es, die Gott um dieser Eigenschaft willen seiner Vorherbestimmung entsprechend in die Gemeinde hineinberufen hat; ihnen wollte er damit die unerschütterliche Gewißheit geben, daß er sie durch gute und böse Tage an seiner treuen Vaterhand sicher zum seligen Ziel der Heilsvollendung führen werde.

V. 29. Denn die, welche Gott von Ewigkeit her als solche, die ihm in Liebe zugewandt sein würden, zuvorerkannt und zuvoranerkannt hat als geeignet zur Teilnahme am Heil, hat er dementsprechend auch zum vollen Heilsempfang vorausbestimmt, daß sie dereinst mit

himmlischer Leiblichkeit verklärt würden, wie sie sein Sohn Jesus Christus durch Auferstehung und Erhöhung bereits zu eigen bekommen hat. So ist es Gottes Wille, daß seinem Sohne sich viele Brüder, die er aus Gnaden an Kindes Statt annehmen wollte, zugesellen und in die himmlische Herrlichkeit nachfolgen sollten, auf daß er einst Erstgeborener sei unter vielen Brüdern. Diesem herrlichen Ziel führt er nun alle, die er vorhererkannt und vorausbestimmt hat, Schritt um Schritt zu. V. 30. Und die ersten bedeutsamen Schritte auf diesem Wege hat er sie bereits gehen lassen: er hat sie in die christliche Gemeinde hineinberufen, und er hat ihnen durch Vergebung ihrer Sünden und durch Mitteilung der Kraft eines neuen Lebens die Gerechtigkeit, die sie von sich aus nicht zu beschaffen imstande waren, geschenktweise verliehen. Und, so dürfen wir nun triumphierend hinzufügen, auch der dritte und letzte Schritt ist so gut wie bereits getan: vor Gottes Augen und in Gottes Urteil steht auch ihre Verherrlichung bereits als vollendete Tatsache da.

V. 28. Ich bin geneigt, nach AB Orig. (vgl. WEISS, W-H. i. Kl.) hinter *συνηγεῖ* als Subjekt des Satzes ein *ὁ θεός* einzuschieben. Die Auslassung dieser Worte in den späteren Codd. erklärt sich nach *τὸν θεόν* ebenso leicht, wie die Einfügung in den genannten Codd. unerklärlich ist, zumal da sie den Text schwieriger gestalten. Nach der Fortsetzung der Rede in V. 29 erwarten wir übrigens in V. 28 ein *ὁ θεός* als Subjekt. Sonst hätte der Apostel wohl in V. 29 *ὁ θεός* eingefügt. — Der Anschluß an V. 27 läßt sich unschwer herstellen. Der Zusicherung, daß Gott dem Seufzen seines Geistes in den Christen Gehör schenken werde, folgt hier die umfassendere Aussage, daß wir als Christen überhaupt erfahrungsgemäß wissen, daß Gott nicht nur das, worin der Geist sich fürbittend zu ihren Gunsten verwendet, sondern schlechthin alles den Christen zu ihrem Besten sich auswirken läßt. Daß *συν-* des Verbums markiert nur den Begriff der Gemeinschaft, in welcher der Unterstützende notwendig mit dem Unterstützten steht. Das Wort selbst gehört zu der Kategorie der Verben, die im Hellenistischen angefangen haben, ein direktes Objekt im Akkus. zu regieren (vgl. MOULTON, S. 99). *πάντα* ist also als eigentlicher Akkusativ, nicht als Akkusativ der Beziehung zu werten. Die Aussage selbst und insonderheit das *πάντα* macht deutlich, daß der Apostel hier die in V. 18 ausgesprochene Wahrheit zu ihrem vollbefriedigenden Abschluß bringen will: auch unter den Leiden der Gegenwart bleibt uns die Gewißheit unseres Heils unerschüttert. Die Rede hat sich in einer unverkennbaren Klimax bewegt, aufsteigend

von dem Seufzen der vernunftlosen Kreatur und dem Seufzen der Gotteskinder zu dem Seufzen des Gottesgeistes selbst in uns und schließlich zu Gott selber, in dem die Sicherheit unserer Heilshoffnung fest begründet ist. — Die Christen werden nun durch zwei parallel laufende Dative in doppelter Weise charakterisiert. Beide Dative haben zweifellos dieselbe Beziehungsweite, und da jeder Leser τοῖς als Artikel zu οὖσιν fassen mußte, kommt der zweite Dativ als appositioneller Partizipialsatz zu stehen. Daß die beiden Dative in kausalem Verhältnis zueinander stehen, leuchtet ohne weiteres ein; Ursache und Folge kann man nun aber, rein sprachlich geurteilt, verschieden verteilen. Das Nebeneinander der beiden Dative bedarf also einer erklärenden Erörterung, und das um so mehr, als der eine von einem subjektiven Verhalten, der andere von einem objektiven Erfahnis der Christen spricht.

V. 29. Wir erwarten, daß der Apostel diese Erklärung hier abgeben wird. Denn wenn auch der ὅτι-Satz dieses Verses natürlich letzten Endes eine Begründung der Hauptaussage von V. 28 bringen will, so werden wir doch vermuten dürfen, daß die in jenen beiden Partizipialbestimmungen bereits gegebene Begründung der Aussage hier ihre nähere Ausführung erfahren wird, und daß uns hier eine Lösung des Rätsels gegeben werden soll, das in jenem merkwürdigen Nebeneinander einer subjektiven und einer objektiven Charakteristik der Christen verborgen lag. In der Tat kehrt hier der Inhalt des zweiten Dativs in vollem Umfang wieder in προώρισεν, das den Begriff πρόθεσις genau umschreibt, und in ἐκάλεσεν, das dem κλητοῖς οὖσιν entspricht. Da wir aber eine Auskunft über das logische Verhältnis der beiden Dative zu einander erwarten, so muß V. 29 dem Sinn nach besagen wollen: *denn eben die Gott Liebenden sind ja von Gott vorausbestimmt und weiterhin auch berufen*. Statt dessen steht da: „*denn die von Gott Vorhererkannten sind von Gott vorausbestimmt und weiterhin auch berufen*“. Daraus dürfen wir den Schluß ziehen, daß die ersten Worte unseres Verses, οὓς προέγνω, in irgendwelcher Form den Inhalt des ersten Dativs aus V. 28 reproduzieren werden. Die Worte selbst legen diesem Schluß kein Hindernis in den Weg. Denn προέγνω hat unbedingt einen von προώρισεν zu unterscheidenden Sinn, und nach dem gleichmäßigen Aufbau der folgenden kurzen Sätzchen, die sämtlich das gleiche καὶ der Analogie aufweisen, lautet das Urteil des Apostels dahin, daß das προορίζειν in genauer Übereinstimmung mit dem προγινώσκειν eingetreten sei. Jedenfalls also sind die mit οὓς προέγνω charakterisierten Menschen mit τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν identisch. Den verbindenden Ge-

danken liefert 1 Kor. 8, 3: *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*. Durch den Zusammenhang mit V. 2 bestimmt sich hier die Liebe zu Gott als gänzlicher Verzicht auf alle Vorzüge eigenen Erkennens. Ebendies ist ein hervorragendes Merkmal auch im paulinischen Begriff des Glaubens. So erklärt sich, wie hier vom *ἀγαπᾶν τὸν θεόν* die Rede sein kann, wo wir eine Aussage über den Glauben erwarten, als das auf seiten des Menschen vorausgesetzte Verhalten, das den Weg zur Teilnahme am Heil bahnt. Und nach V. 3 kommt diese Liebe zu Gott als Merkmal des *γνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ* zu stehen (bemerke das Perfektum!); das will sagen: die Liebe zu Gott zieht die Anerkennung durch Gott nicht erst als Folge nach sich, sondern hat sie bereits zur Voraussetzung. Denn der Gott Liebende reiht sich dem großen Kreise derer ein, welche von Gott von Ewigkeit her als solche, die ihm in Liebe zugewandt sein werden, zuvorerkannt und zuvorerkannt sind als geeignet zur Teilnahme am Heil, dessen Art und Inhalt er ebenso von sich aus im voraus bestimmt hatte. Diese Auslegung macht die Annahme einer vertieften Deutung des Verbums *γινώσκειν* in Analogie zu dem hebräischen *יָדַע* im Sinne eines: *sich jemand in Liebe zuneigen, um ihn mit sich zu verbinden* (HOFMANN, ZAHN, cf. J. WEISS zu 1 Kor. 8, 3) überflüssig. 1 Kor. 8, 3 kann der verbale Begriff schon an sich keine andere Bedeutung haben wie die vorangehenden Ausdrücke *γινώσκεις, ἐγνωσκέναι, ἔγνω*. Überdies läßt sich jene vom sexuellen Gebrauch des Verbums im A. T. abgeleitete, religiös-sittliche Wendung des Begriffes wohl für das einfache Verbum feststellen, nicht aber für das Kompositum *προγινώσκειν*. Auch die Notiz, die ZAHN zu dem einfachen Verbum *γινώσκειν* gibt, daß Paulus damit überall ein innergeschichtliches Verhalten Gottes bezeichne, kann er für das Kompositum nicht aufrechterhalten; er muß vielmehr zugeben, daß *προέγνω* auf den vorgeschichtlichen Anfang des Verhaltens Gottes zu den Objekten seines Heilsratschlusses zurückweise. Was aber die Hauptsache ist: nach einem so gedeuteten *προέγνω* würde *προωρίσεν* keinen sachlichen Fortschritt mehr bedeuten. Es wäre vielmehr im Verhältnis zu dieser Aussage der umfassendere Begriff, der das *προορίζειν* jedenfalls schon in sich schließen würde. Das widerspricht aber der Analogie in den folgenden Satzgruppen, durch die wir ganz regelmäßig, wie auf einer Stufenleiter, von Sprosse zu Sprosse aufwärtsgeführt werden, und wo immer das zweite Verbum einen zeitlichen, logischen und sachlichen Fortschritt bedeutet im Verhältnis zum vorausgehenden Verbum. — Es wird demnach sein Bewenden dabei haben müssen, daß *προγινώσκειν* ein ergänzungsbedürftiges Verbum ist, und daß wir die erforderliche Ergänzung ohne

Bedenken aus *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν* in V. 28 entnehmen dürfen. — Auch *προάρισεν* ist ein ergänzungsbedürftiger Begriff. Sein Inhalt wird in dem Prädikatsakkusativ angegeben: *sie sollen nach Gottes Vorherbestimmung dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet werden*. Erst durch diesen Zusatz bekommt V. 29a den Wert einer vollen Begründung von V. 28. Der schon bei der Auslegung von V. 28 herausgehobene Zusammenhang mit V. 18, die sehr konkrete Wendung des Ausdrucks *συμμόρφους τῆς εἰκόνης* und endlich die ganz analoge Ausdrucksweise in Phil. 3, 21 schließen die übertragene Bedeutung der Worte auf die Gleichgestaltung der Christen mit dem Sohne Gottes in ihrem religiösen und ethischen Leben (HOFMANN, ZAHN) aus. Sie beziehen sich auf die künftige Verklärung in der Teilnahme an der Herrlichkeit, in die der Sohn Gottes katexochen bereits eingetreten ist. Darauf allein weist auch die abhängige Finalbestimmung. Sie erinnert zu deutlich an 1 Kor. 15, 20 und Kol. 1, 18, als daß wir es nicht auf die durch Auferstehung und Erhöhung Christo zuteil gewordene Würde beziehen müßten. Er ist als Erstgeborener aus den Toten zur göttlichen Herrlichkeit eingegangen: nach göttlichem Ratschluß ein Erstling, dem andere nachfolgen sollten, die sich mit ihm zu einer großen, aus lauter verklärten und verherrlichten Himmelsmenschen bestehenden Familie zusammenschließen sollten.

So sind hier der erste Anfang des göttlichen Heilsvorsatzes nebst seinen Voraussetzungen und das letzte Ziel des göttlichen Heilswillens an den Christen unmittelbar miteinander verbunden. Und nun zeigt

V. 30, daß Gott es seinerseits an nichts fehlen lasse, sondern in einer festen Kette von Heilserweisungen diese Gott Liebenden dem endlichen Ziele der Heilsvollendung sicher zuführen werde. Das ist den Christen um so gewisser, als Gott sie auf dem Wege zu jenem Ziel hin zwei bedeutsame Marksteine schon hat passieren lassen. Der erste wird durch *ἐκάλεσεν* bezeichnet. Darauf mußte der Apostel im Anschluß an das *κλητοῖς* in V. 28 zunächst hinauskommen. Es nennt die Erfahrungstatsache, an welche die Gewißheit des Glaubens der Christen an die künftige Vollendung sich anklammern darf. Aber in dieser innergeschichtlichen Erfahrungstatsache ist jene Gewißheit nur deshalb eingeschlossen, weil sie ein Glied in der Kette von Ausführungsakten der göttlichen Gnade ist, deren erstes Glied heißt: *er hat sie vorhererkannt*, und deren letztes Glied heißen wird: *er hat sie verherrlicht*. Der Aufbau der Sätze macht deutlich, daß der Apostel mit *τούτους καὶ ἐκάλεσεν* einen gewissen Abschluß erreicht hat. Damit ist nämlich in der Tat das *κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς* des

V. 28 erschöpft. Und nun fängt er mit καὶ οὖν von neuem an: und *in bezug auf die vorsatzmäßig Berufenen gilt nun weiter usw.* Die letzten beiden Sätzchen stellen uns jedoch vor schwierige Fragen. Nach der Analogie der übrigen Sätze muß auch hier das δικαιοῦν logisch und sachlich dem καλεῖν folgen. Daher muß man entweder καλεῖν in erster Linie auf die Bewirkung des Glaubens durch die Botschaft des Evangeliums deuten, welche die Rechtfertigung und Aufnahme in die Gemeinde ganz von selbst zur Folge hat; oder man muß das δικαιοῦν nicht bloß auf die erstmalige, sondern auf die fortdauernde Rechtfertigung, deren auch der Christ noch bedarf, und vielleicht zugleich auf die durch Geisteswirkung beschaffte tatsächliche δικαιοσύνη im Sinne des διὰ δικαιοσύνην in 8, 10 beziehen. — Zu einer ähnlichen Beobachtung zwingt uns das ἐδόξασεν. Nach Analogie der vorausgehenden Sätze müßte damit etwas bezeichnet sein, was die Christen bereits an sich erlebt haben. Darauf fußen HOFMANN und ZAHN, wenn sie es mit der durch den Empfang des Geistes bewirkten inneren Neubelebung und Befreiung im Sinne etwa von 2 Kor. 3, 18 und Eph. 3, 16 in Verbindung bringen. Indessen damit würde die Aussage völlig aus dem Zusammenhang herausgerissen. Wo immer im vorigen von der Herrlichkeit die Rede war, da war die künftige Verherrlichung der Christen gemeint. So mußten wir insbesondere den Prädikatsakkusativ in V. 29a deuten. Durch den Inhalt dieses Prädikatsakkusativs wird gefordert, daß der Apostel auf der Stufenleiter der aufeinanderfolgenden göttlichen Gnadenakte an den Christen bis zu diesem letzten, seligen Ziel, der Gleichgestaltung mit dem Bilde des Sohnes, aufwärtsschreite. Ausschlaggebend aber ist, daß die gesamten Ausführungen von V. 19 ab den überall klar erkennbaren Zweck haben, die Aussage des V. 18, d. h. die Gewißheit unserer Teilnahme an der künftigen Verherrlichung, zu begründen. Der Aorist ἐδόξασεν hat also den Sinn einer triumphierenden Antezipation. Die Kühnheit des Ausdrucks ist ein Zeugnis von der wunderbaren Kraft des Glaubens, mit der der Apostel, was noch zukünftig ist, benennt, als wäre es bereits eingetreten. Die Berufung derer, die Gott lieben, ist ja nur ein Glied in der festgefügtten Kette von göttlichen Akten, die zurückreichen in die Ewigkeit, und die nach vorwärts wieder hineinreichen in die Ewigkeit. Ebendarum ist nichts Endliches, welcher Art es auch sein möge, imstande, die Reihe dieser Ausführungsakte zu zerreißen und den göttlichen Heilsratschluß an den Christen zu durchkreuzen. Auch die Leiden dieser Zeit nicht. Das ist der letzte und unerschütterliche Grund unserer persönlichen Heilsgewißheit.

Über die Prädestination. Die Anschauungen über die Bedeutung des prädestinarianischen Gedankens im Zusammenhang der paulinischen Heilslehre gehen weit auseinander. Das zeigt sich auch in der verschiedenen Beurteilung unserer Verse. Man vergleiche etwa das Schlußurteil ZAHNS: „Dem Apostel ist die für den dürren Menschenverstand äußerst bequeme Lösung der hier vorliegenden Probleme, welche der Determinismus bietet, stets fremd geblieben“, und stelle daneben den Satz aus JÜLICHERS Erläuterung: „Hier offenbart sich Paulus als reinen Prädestinarianer. Die große Masse verfällt rettungslos dem Tode. Eine kleine Minderheit dagegen wird durch den zweiten Adam von Sünde und Tod erlöst usw.“ Beide sind im Recht. Und JÜLICHER kann sich auf den klaren Wortlaut dieser und anderer prädestinarianischer Stellen berufen, während ZAHN für sich ins Feld führen darf, daß Gott selbst durch das Evangelium allen, die es überhaupt zu hören bekommen, das Heil anbietet, und daß der Apostel die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingung, an welche das Evangelium das Heil knüpft, durchaus nicht auf die göttliche Determination der Individuen zurückführt. Die richtige Auffassung der göttlichen Prädestination fordert eben eine Verbindung der beiden sich gegenseitig scheinbar ausschließenden Standpunkte. Die absolut freie göttliche Vorherbestimmung muß als paulinischer Gedanke anerkannt werden; aber für die Freiheit menschlicher Entscheidung gegenüber dem im Evangelium angebotenen Heil muß dabei Raum bleiben. Dieser Forderung geschieht nur dann Genüge, wenn die göttliche Vorherbestimmung die Inaussichtnahme eines bestimmten menschlichen Verhaltens als der Vorbedingung für die Erlangung des Heils unmittelbar in sich schließt. Diese Auskunft wird in der Tat durch die Beobachtung nahegelegt, daß 1 Kor. 1, 18ff. die ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι unter der Hand sich wandeln in die σοφοί und μωροί; — daß die, für welche nach 1 Kor. 2, 7 die geheimnisvolle Weisheit von Ewigkeit her vorausbestimmt worden ist, unwillkürlich abwechseln mit den ἀγαπῶντες τὸν θεόν (V. 9); — daß nach 1 Kor. 8, 3 das ἀγαπᾶν τὸν θεόν ein Merkzeichen ist für das Erkenntsein von Gott; — daß 2 Thess. 2, 10 die ἀπολλύμενοι nicht genannt werden, ohne zugleich als Leute charakterisiert zu werden, welche die ihnen im Evangelium entgegengetragene Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben zu ihrer Errettung; — und daß auch an unserer Stelle οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες mit den ἀγαπῶντες τὸν θεόν gleichgesetzt werden. Die Vorausbestimmung lautete demnach: „Die, welche in Liebe sich Gott zuneigen werden, sollen gerettet werden, und die es daran

fehlen lassen, sollen verloren gehen.“ Liebe zu Gott bedeutet aber nach dem Zusammenhange von 1 Kor. 8, 2 und 3 den willigen Verzicht auf alle Vorzüge eigenen Erkennens, und nach 1 Kor. 2, 8 und 9 den Gegensatz zu allem Pochen auf natürlich-menschliche Macht und Herrlichkeit. Insofern trifft das *ἀγαπᾶν τὸν θεόν* sachlich zusammen mit einem wesentlichen Merkmal an dem paulinischen Begriff *πίστις*. Wir können uns auch so ausdrücken: „*Gott hat den Inhalt des Evangeliums, durch das er den Menschen das Heil anbieten wollte, im voraus so bestimmt, daß nur die Gott Liebenden bzw. die Glaubenden gerettet werden sollten.*“ Das *προγινώσκειν* und *προορίζειν* findet also statt, bevor die *ἀγαπῶντες τὸν θεόν* als solche existieren, und die geschichtliche Verwirklichung der Erwählung und Vorherbestimmung kann hinterher im einzelnen Falle doch abhängig gedacht werden von dem *ἀγαπᾶν τὸν θεόν*. Die Liebe zu Gott kann einerseits in gewissem Sinne eine Wirkung der göttlichen Vorherbestimmung genannt werden, insofern das Evangelium als das gottgewollte und von Gott seinem Inhalt nach vorausbestimmte Mittel ihrer geschichtlichen Verwirklichung mit der Forderung der Liebe zu Gott, alias des Glaubens, an den Menschen herantritt; aber sie kann andererseits ebensogut auch als vom Menschen zu leistende Vorbedingung für die Teilnahme an den Segnungen der göttlichen Vorherbestimmung gewertet werden. Der diese gesamte Vorstellungsreihe beherrschende religiöse Grundgedanke, der den innersten Kern des paulinischen Gottesgedankens berührt, ist die Behauptung der absolut freien Gnade Gottes, von der allein das Heil abhängt, und die Beseitigung alles menschlichen Rühmens vor Gott (1 Kor. 1, 29; Röm. 3, 27; Eph. 2, 9).

8) Jubelhymnus des Christen über seinen in der Liebe Gottes und Christo festgegründeten Heilsstand (8, 31—39).

Diese Schlußverse des 8. Kapitels sind, wie die einleitenden Worte erkennen lassen, zunächst freilich durch V. 28—30 hervorgerufen; sie dürfen aber, wie die im weiteren Verlauf verwendeten Ausdrücke und Gedanken deutlich machen, ganz gewiß zugleich als Abschluß der gesamten bisherigen Erörterungen gewertet werden. Ein Triumphlied ist's, das der Apostel anstimmt, ein Lied, mit flammender Begeisterung geschrieben, im Überschwang jubelnder Freude vor hyperbolischen Wendungen nicht zurückschreckend, aber ebendarm von großer rhetorischer Schönheit und hoher dichterischer Kraft. Seine einzelnen Züge sollen wir nicht zu biblisch-theologischen

und dogmatischen Begriffsbestimmungen verwerten wollen; genug, daß wir die großen Grundgedanken, die des Apostels Herz bewegen, und die ihm diesen Jubelgesang auf die Lippen drängen, klar erfassen. Wir lassen es deshalb bei einer ausführlichen Umschreibung und einigen kurzen Anmerkungen bewenden.

V. 31. Wenn wir nun alle diese beglückenden Tatsachen, die unser Heil und unsere Heilsgewißheit begründen, vor unserem geistigen Auge vorüberziehen lassen: was sollen wir dazu sagen? Alle Widerrede muß schweigen, alle Zweifel müssen verstummen, und nur die jubelnden Töne eines Triumphgesanges drängen sich uns auf die Lippen. Gott hat sich für uns erklärt: wer darf da wider uns auftreten? In Gottes Hand und Hut fühlen wir uns wohlgeborgten.

V. 32. Wir brauchen uns ja immer wieder nur jenen überwältigenden Beweis seiner unendlichen Liebe vor Augen zu stellen, womit er bereits für uns eingetreten ist: sein eigener Sohn ist ihm nicht zu teuer gewesen, er hat ihn für uns alle in den Tod dahingegeben. Wie sollte uns da wohl noch ein Zweifel ankommen, daß er uns in der Gemeinschaft seines Sohnes nicht auch all die Herrlichkeit schenken werde, die sein Sohn bereits zu eigen bekommen hat?

V. 33. Niemand und nichts wird imstande sein, uns diese siegesgewisse Zuversicht zu rauben. Ja, wenn einer auftreten könnte und Anklage erheben wider uns! Aber wir sind ja Auserwählte Gottes, und seit der Stunde unserer Berufung in die christliche Gemeinde hinein wissen wir uns in seinen ewigen Liebeswillen eingeschlossen, der unsere Beseligung durch das Leben in seiner Gemeinschaft zum Ziel hat. Nichts wird ihn, nichts wird deshalb auch uns an der Erreichung dieses Zieles hindern. Auch nicht eine Anklage auf Sünde. Denn die Gerechtigkeit, deren wir zur Teilnahme am Heil und Leben benötigen, brauchen wir uns nicht durch eigene Kraft erst zu beschaffen: Gott selbst ist es, der sie uns aus Gnade schenkt.

V. 34. Ja, wenn einer aufstehen könnte und uns verurteilen, verurteilen zumal in dem großen Endgericht, wo über unser Geschick endgültig entschieden werden wird! Das wäre wohl imstande, unsere Siegesgewißheit zu dämpfen. Aber wirklich zu verurteilen ist ja doch nur einer imstande, in dessen Hand nach Gottes Willen das Gericht gelegt ist: Christus. Und dieser eine hat im Gegenteil alles getan und tut noch gegenwärtig alles, um uns vor jeglicher Verurteilung wirksam zu schützen. Er ist uns zu gut gestorben, damit wir von Sünde, Schuld und Verdammnis befreit würden; ja mehr noch: er ist auferweckt und zur Rechten Gottes erhöht. Dort nimmt er teil an der göttlichen Weltregierung und

bedient sich seiner Machtstellung, um fürbittend bei Gott für uns einzutreten. V. 35. 36. So stehen wir dauernd in der Liebe Christi, die schützend und helfend uns umgibt, und nichts in aller Welt ist imstande, uns ihrer Obhut zu entreißen. Auch die schwersten Trübsale, Nöte und Verfolgungen nicht. Denn in ihnen erfüllt sich ja nur die Weissagung des alttestamentlichen Psalmwortes an uns, das den Christen in Aussicht gestellt hat, daß sie um Christi willen in ununterbrochenen Leidens- und Todesgefahren gleichsam einem immerwährenden Todesprozeß ausgesetzt sein werden. V. 37. Indessen alles das vermag uns von der Liebe Christi nicht zu scheiden. Im Gegenteil: diese Liebe steht uns selber im Kampf gegen alle Feinde, die uns von ihr scheiden wollen, bei und verhilft zu einem glorreichen Siege. Nicht erdrückt und zu Boden geworfen, sondern mit neugestählter Kraft und mit gefestigtem Heilsvertrauen gehen wir aus dem Kampf mit den Leidensanfechtungen hervor. Ja, mögen noch viel gewaltigere und mächtigere Feinde auf den Plan treten und den Versuch machen, uns aus den Armen der Liebe Gottes und Christi herauszureißen: sie werden es nicht vermögen. V. 38. 39. Denn ich bin überzeugt, daß überhaupt nichts von allem, was im Himmel und auf Erden ist, möge es einen Namen tragen, welchen es wolle: möge es Tod oder Leben heißen, — möge es Namen von überirdischen Engelmächten, bösen Geistern oder Dämonen aller Art tragen, — möge es seine gott- und christusfeindlichen Herrschergelüste in der Gegenwart oder in der Zukunft kundtun, — möge es in der Höhe oder in der Tiefe hausen, oder möge es irgendwelche andere noch sonst erdenkliche Kreatur sein: — daß nichts von alledem je imstande sein wird, uns dem Machtbereich der Liebe Gottes zu entziehen, die sich uns in Christo Jesu, unserem erhöhten Herrn, offenbart hat.

V. 31. 32. Die einleitende Frage hat sicher nicht den Sinn: *Welche Einrede ist nun noch möglich?* (LIPSIVS). Sie ist lediglich eine rhetorische Einführung des folgenden Triumphliedes und will besagen: „Angesichts so herrlicher und seliger Tatsachen bedarf es keiner weiteren Erörterung und Beweisführung für die Sicherheit unseres Heils; es bleibt uns nur übrig, in den folgenden Jubelgesang einzustimmen.“ — ὅς γε = *quippe qui*, nur hier im N. T. Die Gedankenfolge erinnert an 5, 7—10. — τὰ πάντα ist überschwenglich gesagt und braucht deshalb überhaupt nicht ausgedeutet zu werden. Jedenfalls aber ruht der Blick des Apostels in erster Linie auf der künftigen Verherrlichung, die uns in der Gemeinschaft des Gottessohnes zuteil werden soll.

V. 33—37. Die drei Fragen sind augenscheinlich, schon aus rein rhetorischen Gründen, miteinander in Parallele zu setzen. Auf die Frage folgt jedesmal sofort die Antwort. Der Standort der Frage ist nicht ausschließlich das künftige Gericht (ΖΑΗΝ), wo die endgültige Entscheidung über das Geschick der Christen getroffen werden soll. Die dritte Frage zeigt ja, daß der Apostel mit seinen Gedanken in der Gegenwart weilt. Gerade darin liegt die Seligkeit des Christenstandes, daß schon gegenwärtig nichts imstande ist, die ruhige Gewißheit der Christen zu erschüttern. — ἐγκαλέσει ist also fut. log., und im folgenden ist das part. praes. κατακρίνων zu lesen. — In V. 34 wird Ἰησοῦς hinter Χριστός beizubehalten sein; die Auslassung erklärt sich jedenfalls leichter als die Zusetzung (vgl. Χριστός allein 5, 6, 8; 6, 4; 8, 9; 14, 9. 15). — Daß καί vor ἐγεροθείς (om. 8 ABC) und nach dem ersten ὅς ursprünglich sei, ist wenig wahrscheinlich. —

Der Vers enthält eine prachtvolle Steigerung der Gedanken in dem Aufbau des Satzes. Die Mittlertätigkeit des erhöhten Christus erinnert an V. 27, durch den wohl auch dieser bei Paulus sonst nicht verwertete Gedanke an unserer Stelle veranlaßt worden ist. — V. 35. 36 bringen die Frage, die den Apostel von V. 18 ab bewegte, zum endgültigen Abschluß. — τοῦ Χριστοῦ ist gen. subj. Das geht aus dem beherrschenden Grundgedanken des ganzen Abschnittes hervor, und namentlich aus den parallelen Wendungen in V. 37 und 39. — Das Schriftwort fordert noch weniger als die übrigen Ausführungen eine genauere Ausdeutung im einzelnen. Als sachliche Parallele zu V. 36 ist 2 Kor. 4, 10. 11 zu vergleichen, wodurch zugleich klar wird, daß wir ἐνεκεν σοῦ getrost auf Christum beziehen können, was auch im Zusammenhang das Nächstliegende ist. — ὑπερνικᾶν will den über das gewöhnliche Maß hinausgehenden, glorreichen Ausgang des Kampfes schildern, bedarf also keines Objektes zu seiner Ergänzung. Freilich nicht durch eigene Kraft erringen wir solch glänzenden Sieg, sondern durch die Kraft dessen, der uns geliebt hat, d. i. Christi. Die Gewißheit seiner Liebe und das felsenfeste Vertrauen auf die unverbrüchliche Dauer und nie versagende Kraft dieser Liebe ist's, die uns den herrlichen Sieg gewinnen läßt. Und dieser Gewißheit gibt der Apostel für seine eigene Person deshalb noch einmal überschwenglichen Ausdruck.

V. 38. 39. In der mit rhetorischem Pathos vorgetragenen Aufzählung bewegt sich der Apostel vielfach in Gegensätzen und will alles, das dazwischen liegt, mit einbegriffen wissen, um so den Gedanken zu umschreiben, daß nichts von allem, was überhaupt existiert, und was als Ursache einer Hemmung unserer Heilsgewißheit

in Frage kommen könnte, diese Wirkung tatsächlich auszuüben imstande ist. Aber hier vor allem ist es verboten, jeden einzelnen Begriff kleinlich zu zerlegen und unter die Frage zu stellen, inwiefern von ihm gesagt werden könne, daß er unserer Heilsgewißheit entgegenstehe. *Leben und Tod* sind ja sicher nur als Umschreibung aller nur denkbaren Lebenszustände gemeint, in denen uns von irgendwelcher Seite her die Gefahr drohen könnte, aus der Liebe Gottes und Christi herausgerissen zu werden. Allerdings hat der Apostel, wie die sich unmittelbar anschließenden Worte zeigen, dabei vor allem an höhere Engelmächte, böse Geister und Dämonen, gedacht. Die folgenden, gegensätzlichen Wortgruppen: *Gegenwärtiges und Zukünftiges, Höhe und Tiefe* treten dann freilich der Art nach wieder dem ersten Wortpaar zur Seite. Indessen auch hier hat der Apostel deutlich die Auswirkung höherer Mächte, die gefahrdrohende Entfaltung von allerhand Naturkräften, im Sinne gehabt, in denen er nach Anschauung seiner Zeit Geisterwesen verkörpert sah. Sonst würde er nicht als drittes Glied das eine Mal *οὔτε δύναμις*, das zweite Mal *οὔτε τις κτίσις ἑτέρα* anschließen können. Höchst bedenklich erscheint mir aber jedenfalls die Deutung von *ὑψωμα, ταπεινωμα* und *βάθος* auf astrologische Termini, wofür LIETZMANN eintritt, obwohl er zugeben muß, daß es sehr fraglich sei, ob Paulus eine Kenntnis von diesem astrologischen Sinne der Worte besessen habe.

Mit dieser glaubensfesten, überzeugungskräftigen, siegesfreudigen Aussage schließt der Apostel seine gesamten bisherigen Erörterungen ab. Und wie am Schluß der einzelnen Unterabteilungen, so erhebt sich auch hier zu guter Letzt der dankbare Blick des Apostels zu Jesu Christo, dem erhöhten Herrn.

III. Teil (Kap. 9—11).

Die paulinische Theodizee.

Ohne alle äußere Verbindung und, wie es zunächst, oberflächlich geurteilt, scheint, auch ohne alle innere Verbindung, setzt der Apostel hier mit einer Erörterung über das Geschick seines jüdischen Volkes ein. Es ist überdies ein grundverschiedener Ton, auf den die Rede hier und dort gestimmt ist: dort jubelnde Freude, hier tiefe Betrübniß; dort ruhige Gewißheit, hier innere Qual und mühsam unterdrückte Leidenschaft. Allein ein Vergleich von 11, 1 mit 8, 28 läßt

die Verbindungslinie zwischen diesem und dem vorigen Teil deutlich erkennen. Gilt von dem jüdischen Volke das *προέγνω* aus 8, 28, nun dann muß ebenmäßig auch alles, was daraus weiterhin nach der Logik der aus dem göttlichen Heilswillen abzuleitenden Tatsachen sich ergab, bis zu dem *ἐδόξασεν* hin, von demselben jüdischen Volke ausgesagt werden können. Wie läßt sich die Verstockung des jüdischen Volkes in der Gegenwart, die nach Gottes Willen Heilsgegenwart ist, damit ausgleichen? Das ist das Problem, mit dem der Apostel in diesen Kapiteln ringt, um seiner Herr zu werden. Die Kapitel haben weder polemische noch apologetische Tendenz, sondern entspringen einem lebhaft gefühlten, inneren Bedürfnis des Apostels. Nur die einleitenden Worte haben in gewissem Sinne apologetischen Charakter, der aber keineswegs aus der Stimmung der Leser erklärt zu werden braucht, und der auch in der weiteren Fortführung der Rede in keiner Weise fortwirkt.

Fünf Stücke heben sich deutlich von einander ab: 1. Die Einleitung (9, 1—5), in der die Tatsache der Verstockung Israels trotz seiner hohen Vorzüge festgestellt wird. 2. Die Verstockung Israels unter dem Gesichtspunkt göttlicher Bewirkung (9, 6—29). 3. Die Verstockung Israels unter dem Gesichtspunkt gottgewirkter menschlicher Verschuldung (9, 30—10, 21). 4. Die Lösung des Problems: die Verstockung Israels als notwendiges Mittel zum Zweck der Beseligung der Heiden und zum Zweck der Errettung Israels selbst (11, 1—32). 5. Lobpreisender Abschluß (11, 33—36).

1) Einleitung: die tatsächliche Verstockung Israels in der Gegenwart trotz seiner hohen Vorzüge (9, 1—5).

V. 1—3. Der Apostel beruft sich für die Wahrheit seiner Rede auf seine Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus und auf das Zeugnis seines vom Geiste geleiteten Gewissens, wenn er die Versicherung abgibt, daß sein Herz im Blick auf sein Stammesvolk von gewaltigem Schmerz und unablässiger Qual bedrückt sei, und daß er seine eigene Seligkeit drangeben möchte zum Besten seiner Stammverwandten.

V. 4. 5. Sind sie doch der größten Auszeichnungen von Gott her gewürdigt worden: sie tragen den Ehrennamen „Israeliten“; Gott hat sie in besonderem Sinne zu seinen Söhnen erwählt; in ihrer Mitte hat er seine Herrlichkeit über der Bundeslade thronen lassen. Die Bundschließung und die Gesetzgebung, der Tempelkult, die Verheißungen und die Erzväter: welch eine Fülle von Ehrentiteln, die

sein Volk besitzt! Ja, dieses Volk ist zuletzt der allerhöchsten Ehre gewürdigt worden: aus seiner Mitte entstammt der Messias, wenigstens soweit menschliches Wesen und menschliche Herkunft sich von ihm aussagen läßt, dem seinem ewigen Wesen nach über alles erhabene Göttlichkeit eignet, dem Preis und Anbetung gebührt in alle Ewigkeit. Amen.

V. 1. Die angelegentliche, ja fast leidenschaftliche Art der Rede in den ersten Versen läßt sich schwerlich ohne die Annahme verstehen, daß der Apostel häufig den Vorwurf hat hören müssen, er kümmere sich um sein angestammtes Volk nicht, ja seine Lehre sei von feindselig gehässiger Gesinnung gegen das jüdische Volk getragen. Es liegt ihm daran, daß man ihm glaube, was er darüber von V. 2 ab zu sagen hat. Ein Zeugnis will er ablegen, und für dessen Wahrheit muß er Zeugen anführen. Das erste Zeugnis ist die persönliche Versicherung in V. 1a, das durch das angefügte *ἐν Χριστῷ* seinen beweisenden Wert bekommt (vgl. hierzu die herrliche Ausführung in 2 Kor. 1, 17—22). Das Kompositum *συνμαρτυρούσης* setzt voraus, daß ein Zeuge bereits genannt ist. Der zweite Zeuge ist sein Gewissen. Und wieder erhält dieses Zeugnis seinen beweisenden Wert durch das hinzugefügte *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Es ist so gut, als ob der heilige Geist selbst die Aussage machte. — Das Ganze ist entworfen nach Maßgabe des alttestamentlichen Wortes: Auf zweier oder dreier Zeugen Mund besteht jede Rede.

V. 2 ist von *ἀλλήθειαν λέγω* abhängig zu denken, das eine Ergänzung geradezu fordert. Auch V. 2 ist inhaltlich noch ganz unbestimmt belassen. So wird das Interesse des Lesers aufs höchste gespannt. Aber das ist nicht rhetorischen Kunstregeln abgelauscht, sondern tief innerlich begründet in der begreiflichen Scheu des Apostels, mit brutaler Offenheit das mit Namen zu nennen, was ihm so tiefes Herzeleid verursacht. Feinsinnig macht Godet aufmerksam auf die dreifache Steigerung von *λύπη* zu *ὀδύνη*, von *μεγάλη* zu *ἀδιάλειπτος*, von *μοί* zu *τῇ καρδίᾳ μου*.

V. 3. Um was es sich im letzten Grunde handelt, gibt uns der Apostel in überaus taktvoller Weise auch hier nur andeutend durch die Versicherung der wärmsten Anteilnahme an dem Geschick seines Volkes zu verstehen. Das Imperf. von dem Verbum des Wunsches „ist der höfliche Ausdruck für etwas Diffiziles; ohne *ἄν* bezeichnet es das gänzliche Absehen von einer Bedingung, da das Praes. Ind. zu ausdruckslos wäre“ (vgl. ROBERTSON-STOCKS, 162, 2; BLASS 63, 5). Es ist unrichtig, die Form mit dem imperf. de conatu zu vergleichen

und im Anschluß an das Tempus gar die Erwägung anzustellen: „der Apostel wolle sagen, daß ein Wunsch dieses Inhaltes in ihm aufgestiegen sei, den er zwar auch jetzt noch nicht aufgegeben habe, aber doch auch nicht festzuhalten und unbedingt geltend zu machen wage“ (ZAHN). Dadurch wird die leidenschaftlich zugespitzte Aussage willkürlich abgeschwächt; noch viel mehr aber dadurch, daß ZAHN den Wunsch des Apostels, zugunsten seiner Stammesverwandten *ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*, dahin erläutert: der Apostel möchte es sich gefallen lassen, „zeitweilig“, d. h. bis das angestrebte Ziel erreicht sei, wenig oder nichts von der Liebe Christi zu erfahren und zu empfinden. Damit wird der unvergleichlich kraftvolle Gedanke, daß der Apostel sich selbst, sein Leben und seine Seligkeit, zugunsten seiner Volksgenossen opfern möchte, ganz und gar zunichte gemacht. — *αὐτὸς ἐγὼ* ist natürlich Subjekt zum Infinitiv. Die Wendung: *in selbsteigener Person* ist durch den Gegensatz zu *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου κτλ.* hervorgerufen; ob die Erinnerung an die Vorwürfe, die gegen ihn von jüdischer Seite erhoben wurden, bei der Wahl der Worte mitbestimmend gewesen ist (HOLSTEN, GODET, ZAHN), muß dahingestellt bleiben. — *ἀνάθεμα* (hellenistische Form für *ἀνάθημα*) *εἶναι* heißt: *Gegenstand des göttlichen Bannspruches, d. i. exkommuniziert sein*, und *ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* ist prägnant angeschlossen. — *Brüder* nennt er seine Volksgenossen in warmem Ton. Das ist ihm aber für gewöhnlich die Bezeichnung der christlichen Brüder; darum fügt er zu näherer Erläuterung hinzu: *τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*. Auch dieses Wort zeugt von besonderer Wärme, da es in erster Linie von Blutsverwandten steht. — *κατὰ σάρκα* ist attributiv ohne Artikel angefügt. Es ist also ein zusammengehöriger Ausdruck und gibt, im ganzen genommen, das unterscheidende Moment an. Ein indirektes Urteil über die Heidenchristen, daß sie seine Volksgenossen geworden seien (JÜLICHER), ist daraus nicht zu entnehmen. ZAHN macht die ansprechende Bemerkung, Paulus sei sich vielleicht der Ähnlichkeit seiner Lage mit der des Moses nach Exod. 32 bewußt gewesen, und erinnert an II, 2—4, wo der Apostel sich in die Lage des an seinem Volk verzweifelnden Elia versetzt. Auch das Zitat aus Exod. 33 in 9, 14 legt diese Erinnerung an Exod. 32 nahe.

V. 4. Der Übergang zu V. 4, wie JÜLICHER ihn herstellt: „Israel verharret so gut wie ganz im Unglauben. Und das, trotzdem es so großartig vor allen übrigen Nationen bevorzugt worden ist und vorbereitet, das Heil zu empfangen!“ käme nur dann in Frage, wenn in den ersten Versen eine positive Aussage über den Unglauben Israels enthalten wäre. Aber bisher hat ja der Apostel ausschließlich von

sich selbst gesprochen. Demnach können mit *οὔτινες κτλ.* nur Gründe eingeführt sein, die seinen Schmerz über den Unglauben seiner Volksgenossen und seinen Wunsch, sich für sie zu opfern, erklärlich machen. Was der Apostel 3, 1ff. kurz angedeutet hatte, wird hier weiter ausgeführt. Aber in diesen Sätzen, die an 2 Kor. 11, 22 und Phil. 3, 4ff. gemahnen, spricht sich zugleich das stolze Selbstgefühl des geborenen Juden aus. Sie erklären uns die Qual seines Herzens, aber auch seine innere Gewißheit, daß Gott dieses von ihm so hoher Vorzüge gewürdigte Eigentumsvolk trotz seiner gegenwärtigen Verstockung nicht verstoßen haben kann. Er ist mit den tiefsten und wahrsten Empfindungen seines Herzens dabei beteiligt.

Ἰσραηλεῖται, der nationale Ehrenname des Volkes (Gen. 32, 28; 2 Kor. 11, 22). — *νιοθεσία*, die Einsetzung des Volkes Israel zum Sohne Gottes nach Exod. 4, 22; vgl. Hos. 11, 1; Jerem. 31, 9. — *ἡ δόξα*, die Herrlichkeit Gottes, die nach der auf Grund von Exod. 40, 28ff. 34ff.; Lev. 16, 2 gebildeten Anschauung der jüdischen Theologie als Schechina über der Bundeslade thronte, gehütet von dem Cherubim, das Zeichen der Gnadengegenwart Gottes in Israel (vgl. Hebr. 9, 5). Diese Deutung ist zutreffender als die Erklärung aus der auf vorübergehende Zeit beschränkten Auszeichnung des Volkes durch die *Versichtbarung Gottes beim Auszug Israels aus Ägypten*. Der Apostel will mit diesem wie mit allen in der Aufzählung genannten Begriffen doch jedenfalls ein dauerndes Gut des Volkes nennen. — Haben wir damit den richtigen Sinn von *ἡ δόξα* getroffen, so läßt sich auch erklären, warum der Apostel hier auf die *διαθήκαι* zu sprechen kommt, obwohl er gerade den damit ausgesprochenen Vorzug hinterher noch doppelt ausdrückt durch *ἐπαγγελίαι* und *πατέρες*. Durch die Erinnerung an die Bundeslade (*κιβωτὸς τῆς διαθήκης*) ist er darauf geführt worden. So werden wir denn auch sicherlich zunächst an die Bundschließung am Sinai zu denken haben (ZAHN), und erst in zweiter Linie weiter an die Bundschließung mit den Patriarchen. — *ἡ νομοθεσία*, absichtlich statt des erwarteten *ὁ νόμος* gewählt, in Erinnerung „an die unvergleichliche Geschichte von der Auslieferung der Gesetzestafeln an Moses unmittelbar aus Gottes Hand“ (JÜLICHER). — *ἡ λατρεία* schließt sich sachlich treffend an als der durch das Gesetz dem göttlichen Willen entsprechend geregelte *Tempelkult*, wie er allein in Israel seine Heimstätte hatte. Und ebenso war Israel allein im Besitz der *ἐπαγγελίαι* (in der Sache identisch mit *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* 3, 1). Der Apostel stellt sie an den Schluß der Aufzählung, weil gerade dieser Besitzstand Israels für die Beurteilung seiner Geschieke in der nunmehr angebrochenen Zeit der messianischen Vollendung von ausschlaggebender Bedeutung ist.

V. 5 enthält zwei neue Relativsätze, die im Anschluß an den bereits in αἱ ἐπαγγελίαι ausgesprochenen Ruhmestitel Israels die Persönlichkeiten nennen, welche die Hauptträger dieser Verheißungen waren, einst in der Zeit, wo sie gegeben wurden, und jetzt in der Zeit ihrer Erfüllung. Als Träger der Verheißungen, nicht als Muster von Gerechtigkeit und Treue (JÜLICHER) kommen nämlich *die Väter*, das sind in erster Linie *die Erzväter* des Volkes, hier ausschließlich in Betracht. — Und nun nennt er den höchsten Ehrentitel, wozu er bemerkenswerterweise mit einer kleinen Wendung in der relativischen Einführung des Satzes übergeht, um den Eindruck zu vermeiden, als gehöre Christus dem jüdischen Volke einzig und allein zu eigen. Aber schon das ist des höchsten Ruhmes wert, daß er aus ihrer Mitte her stammt. Mit Absicht hat er ferner nicht den geschichtlichen Namen Ἰησοῦς, sondern seinen Würdenamen Χριστός gewählt. Aber er sieht sich sofort zu einer starken Einschränkung veranlaßt: das gilt nur: τὸ κατὰ σάρκα. Der Artikel hebt die Beschränkung noch besonders stark hervor: *allerdings nur, insoweit das rein Leibliche in Betracht kommt*“ (vgl. BLASS, 47, 4). Der Gegensatz würde nach 1, 4 τὸ κατὰ πνεῦμα lauten. Aber dort ist nicht bloß „über seine geistige Seite, wonach er aus Gott ist“ (JÜLICHER) gesprochen, sondern zugleich vermeldet, daß er durch Auferstehung und Erhöhung υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει geworden sei; und 8, 34 haben wir gehört, daß er zur Rechten Gottes, d. h. zur Teilnahme an der göttlichen Weltherrschaft erhöht sei (vgl. Phil. 2, 6. 11). Darum werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn er ihn hier in dem angeschlossenen appositionalen Partizipialsatz geradezu θεός nennt. Die Beziehung dieses Satzes auf Christum ist aus sachlichen und sprachlichen Gründen geboten. Denn 1. Wir erwarten eine Ergänzung der vorigen, so scharf eingeschränkten Aussage, und der Apostel hatte neben den anderen Ruhmestiteln Israels allen Grund, die außerordentlich hohe Würde Christi deutlich zu umschreiben. 2. Der Kontext gibt für eine Doxologie auf Gott nicht den geringsten Anlaß. Des Apostels Herz ist gegenwärtig nicht von lobpreisendem Dank erfüllt, sondern von herber Wehmut über den Unglauben und das Geschick seines Volkes. 3. In Doxologien wird stets das Verbaladjektivum vorangestellt. Ps. 67, 20 darf nicht als Gegenbeweis (LIETZMANN) angeführt werden. 4. Bei der Beziehung auf Gott würde ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός zusammengehören und das Subjekt der Doxologie bilden. Schwierig ist es nun schon, für die Hinzufügung der Worte ἐπὶ πάντων ein genügendes Motiv zu entdecken. Aber völlig unerklärlich ist dabei das ὁ ὢν, über das fast alle Exegeten hinweggehen, als sei es

sprachlich völlig in der Ordnung. Es läßt sich aber in der Tat nur begreifen, wenn es in prägnanter Bedeutung gefaßt wird: *Der in Wirklichkeit über allen steht als θεός* oder: *der in Wirklichkeit ein über allen waltender Gott genannt zu werden verdient* (vgl. MOULTON, S. 360ff.). Dann aber ist die Verbindung mit ὁ Χριστός unabweisbar. θεός ist dabei entweder, mit ἐπὶ πάντων (das am besten neutrisch zu fassen ist) zusammengenommen, Prädikat oder appositionelles zweites Prädikat neben ἐπὶ πάντων. Die erstere Fassung ist vorzuziehen. Der Satz nennt also Christum nicht etwa „den“ über alles erhabenen Gott, sondern bringt lediglich zum Ausdruck, daß ihm die Würde eines θεός in Wahrheit zukomme, und das ist nach den sonstigen christologischen Anschauungen des Apostels durchaus verständlich. Als Vertreter dieser Deutung sind mit den meisten Kirchenvätern und den Reformatoren BECK, PHILIPPI, RITSCHL, HOFMANN, WEISS, GODET, ZAHN u. a. zu nennen; BEYSCHLAG, LIPSIVS, HOLSTEN und JÜLICHER erklären sich entschieden dagegen; LIETZMANN läßt die Frage in der Schwebe.

2) Die gegenwärtige Verstockung Israels unter dem Gesichtspunkt göttlicher Bewirkung (9, 6—29).

a) Das richtige Verständnis des göttlichen Verheißungswortes an Israel (9, 6—13)

V. 6. 7. Aber seinem Schmerz über das Geschick seines Volkes hat Paulus nicht deshalb Ausdruck gegeben, weil er etwa der Ansicht wäre, das Verheißungswort Gottes, das Israel als Volksganzem das Heil zudachte, sei durch die Verstockung Israels in der Gegenwart hinfällig geworden. Denn unerklärlich wäre die trotz des Verheißungswortes eingetretene Verstockung des Volkes in der Gegenwart nur dann, wenn „Israel“ diesen Ehren- und Würdenamen lediglich seiner natürlich-fleischlichen Abstammung von dem Erzvater Israel verdankte, und wenn der Ruhmestitel der Gotteskindschaft, den in der Tat alle Mitglieder des Volkes ohne Ausnahme, auch die, welche sich gegenwärtig verstockt haben, besitzen, in der leiblichen Abstammung von Abraham begründet gedacht und als ihre selbstverständliche Folge aufgefaßt werden müßte. Aber von solchen Voraussetzungen hat ja das Verheißungswort von vornherein abgesehen. Denn es lautet: „*In Isaak wird dir (in Zukunft) Same entstehen*“. Also nicht dem bereits bestehenden Vorzug, daß es als Same Abrahams existiert, verdankte Israel den Empfang der

Verheißung, vielmehr umgekehrt: erst der Verheißung verdankte Israel seine Entstehung als Same Abrahams. V. 8. Das will sagen: Gott hat, als er die Verheißung gab, nicht auf bereits bestehende Vorzüge fleischlicher Abstammung Rücksicht genommen, sondern die Israeliten, die durch die schöpferische Wirkung der göttlichen Verheißung dem Abraham als leibliche Nachkommenschaft erwachsen sind, werden nach jenem Verheißungswort aus Gnaden als der Abrahamssame angesehen, dem die Verheißung gelten soll. V. 9. Denn den Charakter eines reinen Verheißungswortes hat ja in der Tat jenes Wort an Abraham: „Im nächsten Jahre um diese Zeit will ich wiederkommen, und dann wird Sarah einen Sohn haben.“ So ist schon in der Art, wie der Verheißungsakt vor sich ging, und schon in den Umständen, unter denen die Verheißung gegeben wurde, der Gedanke der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil sofort zu unmißverständlichem Ausdruck gekommen. V. 10—13. Und zur Bekräftigung dieses Grundgedankens hat Gott dann weiter in der folgenden Generation unter den leiblichen Nachkommen des Isaak noch einmal frei gewählt, bevor sie geboren waren. Vorzüge der Abstammung können ihn also nicht bestimmt haben. Denn hierin standen sie beide völlig gleich: die Schwangerschaft der Rebekka, die Esau und Jakob zu gleicher Zeit unter dem Herzen trug, stammte von einem und demselben Manne her. Und doch wurde ihr gesagt: „*Der Ältere soll dem Jüngeren dienen*“, wie es auch in der Schrift heißt: „*Jakob habe ich geliebt, Esau habe ich gehaßt*“. Es sollte die einzig in Gottes Gnadenwillen begründete, auswahlmäßige Vorherbestimmung derer, denen Gott sich in Liebe zuwenden wollte, unter allen Umständen gewahrt bleiben. Aber zugleich sollte eine zweite Mißdeutung des göttlichen Verheißungswortes abgewehrt und ein zweiter Grundsatz für das Handeln Gottes zum Heil der Menschen festgestellt werden: Esau und Jakob waren, als die Bestimmung Gottes über sie erging, noch nicht in der Lage gewesen, irgend etwas Gutes oder Böses zu tun. Damit wollte Gott zeigen, daß der Vorzug eigenen Verdienstes ebensowenig wie der Vorzug der Abstammung die Voraussetzung der Vorherbestimmung zum Heil bilden soll, und daß deshalb auch die Verwirklichung des Heils an den zum Heil Vorausbestimmten mit solchen Vorzügen völlig unverworren bleiben muß.

V. 6 ff. οὐχ ὁλον ὅτι ist nach BLASS (51, 4; vgl. S. 299, A. 1) soviel als οὐ δῆπον und nahezu identisch mit οὐχ ὅτι: *ich will damit keineswegs gesagt haben, daß usw.* Paulus ist also überzeugt, daß Gottes

Verheißungswort an Israel trotz der von ihm in den ersten Versen tiefbeklagten Verstockung des Volkes noch in dauernder Geltung sei. Der erschütternde Ausdruck seines Schmerzes hätte leicht so mißdeutet werden können, als wäre er an diesem Glauben irre geworden. Nein, die Verstockung Israels steht nicht im Widerspruch zu dem Verheißungswort Gottes. Das begründet er durch Feststellung des Sinnes, den das Verheißungswort von vornherein gehabt hat. Diese Begründung wird von nahezu allen Auslegern dahin verstanden, daß im Verheißungswort von vornherein nicht das Ganze, sondern ein Teil der Nachkommenschaft Abrahams und Israels ins Auge gefaßt sei. So habe man in der gegenwärtigen Errettung nur eines Teiles von Israel eine wirkliche Erfüllung der Verheißung in dem Sinne, wie sie ursprünglich gemeint gewesen sei, zu erblicken.

Eine gründlichere Verkenntung der paulinischen Anschauung kann es wohl kaum geben. Die Verheißungen Gottes haben nicht auf einen Teil des Volkes, sondern auf das Volksganze abgezielt. Paulus redet 11, 1 von dem λαός, ὃν προέγνω. Das προοινοῦσκειν zieht aber nach 8, 28 ff. die geschichtliche Verwirklichung der ganzen Fülle des Heils an den von Gott vorhererkannten Objekten unbedingt nach sich. Daß Israel als Volksganzes zum Heil eingehen werde, ist ein dem Apostel nach 11, 25. 26 von Gott geoffenbartes μυστήριον, das ihm natürlich als Glaubenssatz auch bereits feststand, als er Kap. 9 schrieb. Mit dieser Gewißheit im Herzen ist er an die Behandlung der ganzen Frage herangetreten. Was ihm Qualen bereitet, ist also nicht etwa die Überzeugung, daß Israel im großen und ganzen endgültig verworfen sei, sondern seine gegenwärtige πόρωσις. Demnach ist V. 6a in der Sache als genaue Parallele zu 11, 26 aufzufassen, und seine übliche Deutung ist verfehlt. — V. 6b und 7a sind parallele Satzbildungen. Nur scheinbar ist das Satzgefüge in beiden ungleichartig. Das logische Verhältnis von Haupt- und Nebensatz kommt aber sichtlich klarer in V. 7a zum Ausdruck, der dann auch für die Auslegung von 6b maßgebend ist. Das empfindet ZAHN als Unbequemlichkeit; deshalb trennt er in V. 7a die Worte οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ vom folgenden ab, läßt also mit πάντες τέκνα einen völlig neuen Satz beginnen, stellt den so verkürzten Vers 7a in Parallele mit 6a und übersetzt: *Auch nicht so* (will ich verstanden sein), *als ob jene Abrahams Geschlecht seien*. Diese Zerreißung zusammengehöriger Worte in V. 7a und diese Zerstörung der Parallele zwischen 6b und 7a empfinde ich als Verletzung des Sprachgefühls. V. 7a fügt sich freilich der landläufigen Deutung nicht, wenn man sich die

Worte nicht gewaltsam gefügig macht, wie JÜLICHER durch die willkürliche Übersetzung: *Und nicht sind „Abrahams Same“ alle, die seine Kinder sind.* Nach dem klaren Wortlaut steht πάντες außer Verbindung mit οὐδέ, und in das Urteil: πάντες τέκνα will der Apostel ohne jeden Vorbehalt die Juden insgesamt, auch die ungläubigen Juden, eingeschlossen wissen. Das kann uns nach V. 4 durchaus nicht wundernehmen. Die *νόθεσία*, alias das τέκνα εἶναι, will der Apostel weder den Juden absprechen, noch quantitativ einschränken; er will nur verhüten, daß die Kindschaft, an der das jüdische Volk als ganzes teil hat, falsch begründet werde. Ihr Kindschaftsstand hat nicht darin seinen Grund, daß sie σπέρμα Ἀβραάμ sind; d. h. nicht dem Vorzuge ihrer natürlichen Abstammung von Abraham verdanken sie ihre Kindschaft und den Besitz des Verheißungswortes Gottes, sondern umgekehrt — das ist der Sinn der folgenden Sätze — dem Verheißungswort Gottes verdanken sie ihre Kindschaft. — Die Übersetzung von 7b: *bloß auf Isaak soll der Name „Same Abrahams“ ruhen* (JÜLICHER), und die entsprechende Erläuterung trifft also den Sinn der Worte nicht. ἐν Ἰσαάκ ist verhältnismäßig unbetont; es steht nur deshalb voran, weil das Zitat diese Wortfolge aufweist. Der eigentliche Ton liegt, wie die weiteren Sätze deutlich machen, auf der futurischen Form κληθήσεται. Das Bedeutsame ist eben dies, daß das Wort aus Gen. 21, 12 die Form einer Verheißung hat. Die Verheißung ist das Prius, die Entstehung und der Bestand des σπέρμα ist Folge der Verheißung, nicht ihre Voraussetzung. Der Gedanke an Ismael und seine Nachkommen wird willkürlich eingeschoben. Der Blick des Apostels ruht ausschließlich auf den Israeliten im engeren Sinne, d. h. auf der hier allein in Betracht kommenden Nachkommenschaft Isaak-Israels. Von ihnen gilt nach Maßgabe des V. 7b das in V. 8 ausgesprochene Urteil, daß ihnen der Vorzug des τέκνα θεοῦ und σπέρμα εἶναι nicht auf Grund natürlicher Abstammung, sondern auf Grund des schöpferisch wirkenden göttlichen Verheißungswortes zuteil geworden ist. Gott allein und der Initiative seiner freien Gnade haben sie es zu verdanken. Das wird noch besonders durch das Verbum deutlich gemacht, dessen prägnante, den Gedanken der Gnade einschließende Bedeutung uns aus Kap. 4 geläufig ist. — Also auch das negative Urteil in V. 8a ist ein Urteil über die Israeliten im engeren Sinne. Kinder des Fleisches sind auch sie als leibliche Nachkommen Isaaks, aber die Würde der Gotteskinder und der Ehrentitel σπέρμα Ἀβραάμ leitet sich nicht daraus, sondern allein aus dem Umstande ab, daß sie durch ein Verheißungswort Gottes als leibliche Nachkommenschaft des Isaak ins Leben gerufen wurden. — Die

Aussage hat die Form eines Allgemeinsatzes, und der Artikel vor τέκνα ist in beiden Fällen generisch zu fassen: *Nicht das, was man Kinder des Fleisches nennt, sondern das, was die Eigenschaft von Verheißungskindern an sich trägt usw.* Die Anwendung auf die Israeliten ergibt sich von selbst. — Diese Deutung des V. 8 findet ihre Bestätigung in V. 9. Denn das hier eingeführte Wort enthält ja weder den Begriff τέκνα θεοῦ, noch den Begriff σπέρμα, noch auch nur die leiseste Andeutung des Gegensatzes zwischen Israeliten und Ismaeliten. Mit seinem nachdrücklich vorangestellten ἐπαγγελίας will es nur dies auf das Bestimmteste verneinen, daß die leibliche Nachkommenschaft als solche bereits da war, und daß Gott dies als einen Vorzug hätte ansehen können, der ihn bestimmte, die Würde der Gotteskindschaft und des σπέρμα in heilsgeschichtlichem Sinne des Wortes für sie in Aussicht zu nehmen.

Kehren wir mit dem Ergebnis unserer Auslegung noch einmal zu V. 6b zurück, so müssen wir uns gegen die Deutung erklären, nach welcher der Apostel hier den Gedanken habe vortragen wollen, daß nur eine Minderheit von denen, die von Israel stammen, wirklich Israel genannt zu werden verdiene. In Übereinstimmung mit dem Parallelsatz in V. 7a werden wir auch hier πάντες verhältnismäßig unbetont sein lassen und aus οἱ ἐξ Ἰσραήλ den mit dem Begründungssatz in V. 7a parallelen Begründungssatz: ὅτι εἶδον ἐξ Ἰσραήλ formen. οἱ ἐξ Ἰσραήλ hat, wie die Wiederaufnahme durch οὗτοι zeigt, den alleinigen Ton; also: *denn nicht deshalb sind alle Ἰσραήλ, weil sie ἐξ Ἰσραήλ sind, d. h. weil sie leiblicherweise von Israel herkommen.* Daß sie aber alle Ἰσραήλ sind, wird dabei ebenso als selbstverständlich anzuerkennende Tatsache hingestellt, wie das Urteil πάντες τέκνα im folgenden.

Der Apostel hat mit alldem feststellen wollen, daß schon dem Verheißungswort Gottes an Gesamtisrael der eine, große Grundsatz immanent gewesen sei, daß Gott sich in der Vorherbestimmung Israels zum Heil nicht durch vorhandene Vorzüge habe beeinflussen lassen. Der Entschluß, Israel zum Sohn und zum Samen zu machen, war ein Akt eigenster Initiative und freier Gnade Gottes. Dieser Grundsatz wird dementsprechend auch in der Zeit der Erfüllung für die Art der geschichtlichen Verwirklichung des Heils an den Heilsempfängern maßgebend sein. Mit dem so verstandenen Weissagungswort steht die gegenwärtige Verstockung der Juden nicht im Widerspruch; sie ist vielmehr ein natürlicher Ausfluß des Verheißungswortes, wie es von vornherein gemeint war, eine unausbleibliche Folge der unbedingten Geltung des Prinzips der göttlichen Gnade.

Nach der landläufigen Auffassung hätte der Apostel nach V. 9 seine Theodizee getrost abbrechen können. Das spricht JÜLICHER auch unumwunden aus. Hält der Apostel die umfassende, umständliche Behandlung der Frage in den folgenden Kapiteln nun aber doch für nötig, so ist das ein Beweis dafür, daß die übliche Auskunft über V. 6a nicht in seinem Sinne gegeben ist. Wir verstehen ferner wohl, wie JÜLICHER unter dem Eindruck seiner Deutung von V. 6—9 zu der Behauptung geführt werden kann, „schon hiermit habe Paulus die Vorrechte des Judenvolkes V. 4 eigentlich außer Kraft gesetzt“. Aber nach dem Ton jener einleitenden Verse ist diese Behauptung doch in der Tat nicht zu begreifen. Als wirkliche Ruhmestitel des jüdischen Volkes auch der Gegenwart hat er jene Vorrechte eingeführt, und nach JÜLICHERS Auffassung von V. 5b „wallte das Herz des frommen Israeliten vor Entzücken über so viel Gnadenerweise Gottes an sein armes kleines Volk über, daß der Apostel sich zu einem Lobpreis des allmächtigen Gottes erhob“. Und nun sollen in unmittelbarem Anschluß daran von demselben Paulus alle diese Gnadenerweise als tatsächlich wertlos hingestellt sein!

V. 10—13 haben den Zweck zu zeigen, daß der von Gott bei den ersten Gliedern des israelitischen Stammbaums beobachtete Grundsatz auch für die Folgezeit in Kraft geblieben ist. — *οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καί* ist elliptisch. Auch der folgende Satz ist unvollständig; wie der Apostel ihn vollendet haben würde, läßt sich nicht sagen. Auffallend hart ist das Fehlen des Subjekts in dem gen. abs. des V. 11. — *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* ist ein appositioneller Satz, der sich rein gedankenmäßig, ohne grammatisch feste Struktur, an den Finalsatz anschließt, da die unmittelbare Verbindung mit *μένῃ* (WEISS) abzulehnen ist. — *κοίτην ἔχουσα* ist „ein der jüdischen Koine eigentümlicher Euphemismus“ (LIETZMANN); das Partizipium ohne Artikel bezeichnet einen Zustand: „welche schwanger war“. — *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* ist zu beurteilen wie *τὸν προπάτορα ἡμῶν* 4, 1.

Das Hauptgewicht der Rede ruht auf dem Finalsatz in V. 11 und den in Apposition lose angeführten Worten. *ἵνα* gibt den Zweck an, den Gott dabei im Auge hatte, daß er das folgende Wort zu Rebekka schon in dem durch den gen. abs. bestimmten Zeitpunkt sprach. Sein auf das jüdische Volk gerichteter Heilswille sollte bleiben, was er von Anfang an war, eine *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* (vgl. ΖΗΝ). Der Apostel meint also auch schon in V. 6—9 das Tun Gottes als eine *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* beschrieben zu haben. Dann ist aber, die Richtigkeit unserer Deutung von V. 6—9 vorausgesetzt, auch die gangbare Auslegung dieses Finalsatzes, die JÜLICHER auf einen

knappen und klaren Ausdruck gebracht hat („er bestimmt die Menschen zum Heil auf Grund einer Auswahl, also eine Minderheit“) unzulässig. Sie verbietet sich aber auch durch den Gedankenzusammenhang in V. 10 und V. 11 selbst. Daß der Apostel den mit V. 10 angefangenen Satz fallen läßt, kann füglich nur darin seinen Grund haben, daß er ihm als Vorbereitung des Finalsatzes, auf den er hinauswollte, nicht genügte. Wäre aber der Finalsatz im Sinne der Auslegung JÜLICHERS zu verstehen, so würde es die denkbar beste Vorbereitung des Satzes gewesen sein, wenn der Apostel den in V. 10 aufgenommenen Gedankenfaden regelrecht weiter ausgesponnen hätte. Statt dessen hebt er mit dem gen. abs. von neuem an und schafft sich die eigentliche Voraussetzung für den Finalsatz, nach Maßgabe deren er also auch gedeutet werden muß, wenn wir uns nicht außerhalb der Gedankengänge des Apostels stellen wollen. Zwischen dem Umstande, daß das Wort Gottes gesprochen wurde, als Esau und Jakob noch nicht geboren waren, und sie noch keinerlei Gelegenheit gehabt hatten, etwas sittlich Gutes oder Schlechtes zu verüben, und der Absicht Gottes, auf diese Weise das Grundprinzip der Auswahl einer Minderheit aus einer Mehrheit zu wahren, besteht nicht die geringste innere Gedankenverbindung. Aber der Apostel gibt uns ja einen authentischen Kommentar zu dem κατ' ἐκλογὴν in dem appositionellen Zusatz οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος. Diese Worte bekommen gerade durch die lose grammatische Anknüpfung etwas durchaus Selbständiges und charakterisieren sich dadurch ganz von selbst als eine paulinischem Denken geläufige, gleichsam formelhafte allgemeine Regel für das göttliche Tun in Sachen des Heils. Aus dieser Formel könnten zwar wohl die Worte οὐκ ἐξ ἔργων durch den vorausgehenden gen. abs. als einigermaßen vorbereitet angesehen werden; aber völlig unvorbereitet ist der Gegensatz: ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος. Von einer Berufung des Jakob war nicht die Rede, auch nicht im Sinne einer Berufung zu einer bevorzugten Stellung im Verlauf der Heilsgeschichte, wie ZAHN es im Anschluß an HOFMANN ausführt. Die Wahl des Verbums läßt sich wirklich nur aus dem technischen Begriffsmaterial heraus erklären, das der Apostel in den antithetischen Formulierungen seiner Rechtfertigungslehre zu verwenden gewohnt war. Es besagt sachlich dasselbe wie die Formel: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ χάριτι (vgl. 11, 6) oder, a parte hominis geurteilt: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ πίστεως. — Also nicht eine quantitative Begrenzung, sondern eine qualitative Beschreibung des göttlichen Tuns ist gemeint: die πρόθεσις geht nach des Apostels Anschauung dann κατ' ἐκλογὴν vor sich, wenn sie allein

dem unbedingt freien, durch menschliche Vorzüge und Verdienste in keiner Weise beeinflussten Tun Gottes entspringt. Frei von sich aus bestimmt Gott im voraus, wem er seine Liebe zuwenden will und wem nicht, wer Objekt seines Heilsratschlusses werden soll und wer nicht. Vorzüge leiblicher Abstammung und sittlicher Leistungen bleiben dabei völlig außer Betracht.

Das sind die Sätze, mit denen der Apostel sein Urteil begründen will, daß das Verheißungswort Gottes an Gesamtisrael nicht etwa hinfällig geworden sei, auch durch die gegenwärtige Verstockung Israels nicht. Darin liegt zweierlei: 1. Israels gegenwärtige Verstockung ist von Gott selbst herbeigeführt in voller Übereinstimmung mit den Grundsätzen, die schon für Art und Inhalt seines Verheißungswortes maßgebend waren. 2. Die Rettung Gesamtisraels wird dem Verheißungswort entsprechend erfolgen, aber sie kann nur erfolgen in voller Übereinstimmung mit jenen Grundsätzen.

Die Zitate in V. 12 und 13 handeln ausschließlich von den Einzelpersonen Esau und Jakob; die Reflexion auf die Völkerschaften, die ihnen ihr Dasein verdanken, und auf die verschiedene Art der Behandlung dieser Völkerschaften in der späteren Geschichte durch Gott (HOFMANN, ZAHN) liegt dem Apostel durchaus fern. Er hat in V. 12 aus Gen. 25, 23 ff. eben nur die Worte verwendet, die für ihn verwendbar waren und sich um die ursprüngliche Beziehung der Worte auf das Verhältnis der Israeliten und Edomiter zueinander nicht gekümmert. Das Zitat aus Mal. 1, 2. 3 bezieht sich auch in der alttestamentlichen Stelle selbst auf das Verhalten Gottes zu den Personen der beiden Brüder. Da in der Stelle nur die nackte Tatsache als solche erwähnt wird, daß Gott den einen liebt, den anderen gehaßt habe, ohne daß irgendeine Motivierung hinzugefügt würde, sieht der Apostel darin eine Bestätigung seiner These, daß es lediglich in dem freiwählenden Willen Gottes begründet liege, wem er seine Liebe zuwenden und wem er sie entziehen wolle. — Die Anschauung von der göttlichen Prädestination wird hier in der schärfsten Form vorgetragen; und es ist vergebliches Bemühen, sie durch irgendwelche Zwischengedanken, etwa, daß Gott den zukünftigen Glauben und das zukünftige sittliche Verhalten der betreffenden Individuen vorauswisse, oder was dergleichen mehr ist, abzuschwächen. Aber wir dürfen darüber nicht vergessen, daß der Apostel sich nicht in den Gedanken einer Willkürwahl einzelner zum Heil verliert, sondern daß seine Ausführungen den sehr konkreten und praktischen Zweck verfolgen, im Blick auf das Geschick der Juden die Freiheit und Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes in

Sachen des Heils festzustellen und menschliche Vorzüge und Verdienste als mitwirkende Faktoren dabei auszuschließen. Das Verhalten Gottes gegen Esau und Jakob hat dem Apostel eben nicht bloß den Wert eines einzelnen geschichtlichen Beispiels. Es ist ihm, wie die lose eingestreute Apposition in V. 12 zeigt, die Illustration eines für Gottes Verhalten dauernd maßgebenden Grundsatzes, die er zur Abwehr einer falschen Auffassung des Verheißungswortes Gottes an Israel gibt.

- b) Bestätigung des in V. 6—13 gewonnenen Grundsatzes durch anderweitige Schriftzeugnisse über die Normen des göttlichen Tuns (9, 14—18).

V. 14. Der Apostel vergegenwärtigt sich den Einwurf, daß solches Tun Gottes doch den von ihm selbst für sein Verhalten gesetzten Normen nicht entspreche. Mit Entrüstung weist er diesen Vorwurf zurück und behauptet im Gegenteil: Gerade in diesen Tatsachen treten ganz bestimmte und feste Normen des göttlichen Tuns zutage, die Gott selber in einem Wort an Moses und in einem Wort an Pharao aufs klarste ausgesprochen hat. V. 15. Zu Moses, dem hervorragenden Vermittler des Willens Gottes an sein Volk, spricht er: „Mein Erbarmen und Mitleid ist, wo immer ich es übe, nichts als Erbarmen und nichts als Mitleid. Von Verdienst kann da nicht die Rede sein.“ V. 16. Damit hat er als obersten Grundsatz für sein Tun in Sachen des Heils proklamiert, daß alle eigene Arbeit, alles eigene Leisten und Sichmühen der Menschen ausgeschlossen, und alles auf Gottes freie, unverdiente, erbarmende Gnade gestellt bleiben müsse. V. 17. Eine Abnormität liegt auch in der Behandlung Esaus nicht vor. Auch hier hat Gott nach einem Grundsatz gehandelt, den er beispielsweise bei Pharao offen ausgesprochen hat. Denn in dem Wort, das die Schrift Exod. 9, 16 zu Pharao spricht, ist von irgendwelchem Tun oder Verhalten des Pharao, durch das sich Gott etwa bei der Bestimmung über sein Geschick hätte leiten lassen, schlechterdings nicht die Rede. V. 18. Damit ist Gottes Recht nach beiden Seiten hin festgestellt. Er handelt dem in seinem ewigen Wesen und Wollen wurzelnden Grundsatz gemäß, beweist sich also nach den Maßstäben, die er selbst sich für sein Tun gesetzt hat, gerecht, wenn er Erbarmen und Machterweis unter den Menschen verteilt, wie es ihm nun einmal beliebt. Gottes freies Verfügungsrecht muß nach beiden Seiten hin unter allen Umständen gewahrt bleiben.

V. 14. 15. Man verrückt dem Apostel sofort das Konzept, wenn man *ἀδικία* im Sinne von richterlicher Ungerechtigkeit oder Parteilichkeit

im Urteil nimmt. Dann würde das Schriftwort in V. 15 nichts beweisen, sondern nur Anlaß zu dem gleichen Vorwurf, sogar noch in verschärfter Form, geben. *ᾅδixia* ist aber: *das Abweichen von der Norm*. Nun ist der Schriftbeweis zwingend; denn er stellt die Norm für das Urteilen und Handeln Gottes fest. Und wenn sein Wort an Rebekka ihr entspricht, so fällt der Vorwurf der *ᾅδixia* in sich zusammen. — *τῷ Μωϋσεϊ* steht betont voran. Es ist bedeutsam, daß das Wort zu dem Mittler des Gesetzes und Träger der Offenbarung Gottes an sein Volk gesprochen ist. Auch hier ist wieder nicht von einer willkürlichen Auswahl einzelner aus der Masse die Rede. Betont ist in Haupt- und Nebensätzen ausschließlich der Verbalbegriff: Erbarmen und Mitleid sollen nach Gottes Willen immer und überall so eingerichtet sein, daß sie den Charakter unverdienter Gnade und Barmherzigkeit nicht verlieren. Im Hintergrund liegt der Satz: Menschliche Vorzüge und Verdienste sollen dabei in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren in Rechnung gestellt werden. Nur so schließt sich V. 16 korrekt an.

V. 16. Denn hier wird nicht der Grundsatz willkürlicher Auswahl einzelner angeschlossen, die zur Folge habe, daß die Gnade und das Erbarmen Gottes immer nur einer Minderheit zugute komme, sondern es wird im Einklang mit dem in V. 12 ausgesprochenen Grundsatz auch hier wieder in einer gleichsam elliptischen Form die allgemeingültige Regel aufgestellt: „*Nicht auf menschliches Streben und Mühen kommt es an, sondern allein auf Gott und sein freies Erbarmen.*“ Die Formulierung ist dem Apostel hier wie in V. 12 aus den bei den Juden tatsächlich vorliegenden Verhältnissen erwachsen. Gerade das, was hier abgewehrt wird, ist spezifische Eigenart der Juden: das Trachten nach Werkverdienst ist ihnen ebenso charakteristisch, wie das Pochen auf ihre leibliche Abstammung von den Erzvätern, den Trägern der göttlichen Verheißung.

V. 17 läßt sich nicht begreifen als Begründung des in V. 16 aufgestellten Satzes durch ein Beispiel des Gegenteils. Dazu kommt, daß die Folgerung in V. 18 sich nicht aus V. 17 allein ergibt, sondern über diesen hinweg zugleich auf V. 14—16 zurückgreift. Darum werden wir dieses *γάρ* als Parallele zu dem einleitenden *γάρ* in V. 15 auffassen müssen. Das Wort über Jakob und Esau in V. 13 verlangte eine doppelseitige Begründung für die Abwehr des Vorwurfs der *ᾅδixia*, der daraufhin vielleicht gegen Gott erhoben werden konnte. — In V. 17 und 18 läßt sich nun die Beobachtung, die wir zu V. 16 machten, fortsetzen. Auch hier steht die Formulierung sichtlich unter dem Einfluß der Verhältnisse, wie sie sich in der Heilsgegen-

wart tatsächlich gestaltet haben. Oder wir sagen noch zutreffender: Das Beispiel des Pharao, das doch als außerjüdisches in diesem Zusammenhange, wo der Apostel vom Schicksal der Juden und von dem Tun Gottes an den Juden reden wollte, nicht sonderlich nahe lag, würde Paulus überhaupt nicht als beweisendes Beispiel für seine These herangezogen haben, wenn ihm die beiden Finalsätze in dem Worte Gottes an Pharao nicht als ein getreues Spiegelbild des doppelseitigen Tuns Gottes in der Gegenwart erschienen wären. Denn es ist unleugbar, daß der Apostel von V. 22 ab, wo er auf das tatsächliche Verhalten Gottes in der Gegenwart zu sprechen kommt, die Formulierung seiner Aussagen absichtlich so gestaltet, daß sie geradezu als Anwendung dieser beiden Sätze zu stehen kommen. Die Gedanken des zweiten Finalsatzes klingen dann auch weiterhin bei der Lösung des Problems in Kapitel 11 wieder durch. Bei dieser Wechselbeziehung zwischen V. 17 und V. 22ff. ist es befremdlich, daß der Apostel in den einleitenden Worten nicht die von AB LUCIAN überlieferte Textgestalt (ἐνεκεν τούτου διετηρήθη, ὅπως κτλ.) wiedergibt, sondern im Anschluß an den hebräischen Urtext sagt: εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε κτλ., obwohl die Hauptaussage des V. 22 in der Wendung ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ lebhaft an jene erste Form erinnert und ihre Verwertung nahegelegt hätte. Deshalb liegt hier zweifellos keine absichtliche Abweichung von der Textgestalt der LXX vor. Wir werden annehmen müssen, daß Paulus in seinem Exemplar die Worte in dieser Form gelesen hat. — Im Sinne des Paulus heißt ἐξεγείρειν entweder: *geschichtlich auftreten lassen*, oder vielleicht noch besser: *ins Dasein rufen*. Letzteres empfiehlt sich namentlich durch die Reflexion auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, wovon in den nächsten Versen die Rede ist.

V. 18. In der aus V. 17 gezogenen Schlußfolgerung ist wieder der zurückhaltende Ausdruck der zweiten Satzhälfte auffallend. Wir erwarten, daß dem gnädigen Erbarmen der mit Vernichtung des Objekts endende Zorn Gottes gegenübergestellt werde. Denn der logische Zusammenhang zwischen V. 17 und 18 fordert unausweichlich eine sachliche Identifizierung des ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν mit dem Begriff σκληρύνειν. Das Wort wurde dem Apostel in der Geschichte des Pharao entgegengebracht (Exod. 7, 3; 9, 2; 10, 20 usf.). Aber nicht dadurch hat er sich zu der Abschwächung der Aussage in dem Schlußergebnis bestimmen lassen; vielmehr sagen wir hier wie oben: Gerade aus dem Grunde, weil er diesen Begriff, auf den er im Blick auf die gegenwärtige Verstockung der Juden hinauswollte, in der Geschichte des Pharao als Wechselbegriff zu ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν vorfand, hat er

überhaupt dies Beispiel gewählt. Es ist also eine Beschränkung, die ihm durch seine persönliche Stellungnahme zu der Frage nach dem definitiven Geschick der Juden geradezu aufgedrängt wurde. Der Erweis der Macht Gottes an dem gegenwärtigen Israel beschränkt sich eben wirklich auf das *σκληρύνειν*. Weiter braucht der Apostel mit seiner Ausführung über die Freiheit des göttlichen Tuns in malam partem nicht zu gehen, und weiter kann er auch nicht gehen: die Tatsache des göttlichen Verheißungswortes, das den Heilswillen Gottes an Israel festgelegt hat, hindert ihn daran. Die Rede von dem definitiven Verderben der Juden, auch der ungläubigen und verstockten Juden der Gegenwart, wäre im Munde des Apostels eine Gotteslästerung. Vom definitiven Verderben der Juden ist in unseren Kapiteln deshalb auch nirgends geredet, auch nicht in V. 22 und den weiteren Versen, die einen definitiven Ausschluß Israels vom Heil zum Inhalt zu haben scheinen: sie beziehen sich in Wahrheit insgesamt lediglich auf die Tatsache der Verstockung Israels in der Gegenwart. Aber schon diese Verstockung Israels ist dem Apostel ein großer seelischer Schmerz und ein angesichts des Verheißungswortes schier unbegreifliches Rätsel des göttlichen Heilswaltens in der Gegenwart, um dessen Lösung er sich müht. Er stellt sie hier in erster Linie unter den Gesichtspunkt göttlicher Bewirkung. Die Tatsache der Verstockung Israels ist zwar keine volle Auswirkung des göttlichen Zornes, aber doch ein Beweis seiner Macht, die deutlich zeigt, daß Gott sich auch im Verhältnis zu den Juden sein Recht nicht nehmen lassen will, und daß der Herrschaft seiner freien Gnade kein Abbruch geschehen darf. Das Verheißungswort an Israel und die Verstockung Israels sind gleichermaßen ein Ausfluß derselben absoluten Freiheit Gottes, welche zur Wahrung seiner Selbstherrlichkeit unter allen Umständen aufrecht erhalten bleiben muß.

Diese Anschauung müssen wir uns als echt paulinische Anschauung in ihrer ganzen Wucht gefallen lassen. Alle Manipulationen, dem scharfen Wort die Spitze abzubrechen, sind vom Übel. Es ist, wie JÜLICHER sich mit Recht ausdrückt, ein kümmerlicher Trost, wenn man das Wort *verstocken* (wörtlich: *verhärten, hart, d. h. Antrieben zur Buße unzugänglich machen*) als Beleg dafür benutzt, daß bei dem Verhärteten doch schon Sünde vorgelegen haben müsse, da doch die sittliche Entwicklung bei niemandem mit der Verhärtung anfangen. Hier ist keine Rede von Bedingungen, an die Gottes Vorherbestimmung nach der guten oder schlechten Seite hin sich bände. Absolut frei und völlig unbeeinflusst schaltet der gnädige und der verhärtende Wille Gottes. Man soll die Kraft der Worte auch nicht abschwächen

durch umständliche Beschreibung der geschichtlichen Lagen, in denen sich Moses und Pharao befanden, als die betreffenden Worte zu ihnen gesprochen wurden, wie ZAHN es tut. Um die geschichtlichen Situationen in den Berichten des A. T. kümmert sich Paulus nicht. Das beweist schon die Einführung des Wortes an Pharao durch λέγει γὰρ ἡ γραφή. Ihm kommt es lediglich darauf an, zu zeigen, was die Schrift uns in diesem Gottesspruch an Pharao für die Deutung der Rätsel der Gegenwart zu sagen hat. Er setzt dieses Wort wie das Wort an Moses außer Zusammenhang mit den geschichtlichen Tatsachen, durch die sie veranlaßt sind, und die ihnen gefolgt sind, und nutzt sie in seiner Weise aus zur Klarstellung der großen Grundsätze, die für das Tun Gottes in Sachen des Heils in bonam und in malam partem maßgebend sind.

c) **Abwehr aller menschlichen Widerrede und Forderung unbedingter Beugung unter Gott (9, 19—21).**

V. 19—21. Den Menschen, der gegen Gottes freiwaltenden Willen aufbegehren möchte, weist der Apostel energisch in seine Schranken zurück: Wer bist du, daß du Gott wegen seines Tuns zur Rechenschaft zu ziehen wagst? Wäre das nicht gerade so, als wenn das Gebilde zu dem Bildner sagen wollte: „Warum hast du mich so gestaltet?“ Und doch hat ohne alle Widerrede der Töpfer das freie Verfügungsrecht über seinen Ton, so daß er nach seinem Belieben aus derselben Masse Gefäße von entgegengesetzter Bestimmung anfertigen darf.

V. 19. οὐν nach τί in V. 19 wird wahrscheinlich beizubehalten sein nach BDG, weil unmittelbar nach dem ersten οὐν die Abschreiber eher Anlaß hatten, ein zweites οὐν fortzulassen als einzuschieben. — Ich glaube nicht, daß das Verbum μέμψεσθαι aus dem Zusammenhange der Geschichte Pharaos entlehnt sei, und daß sich daraus der auffallend milde Ausdruck erkläre (ZAHN). In Wirklichkeit wird ja gerade durch den milden Ausdruck der in der Frage liegende Vorwurf verstärkt: *Hat Gott unter diesen Umständen überhaupt noch das Recht, auch nur ein tadelndes Wort zu sagen?* — τῷ βουλήματι ist betont vorangestellt. Das scheint mir die an sich feinsinnige Fassung der folgenden Fragen durch Hofmann und Zahn: „*Wer widersetzt sich denn seinem Willen? Das vermag auch der trotzigste Sünder nicht, wenn die Regel gelten soll: ὃν θέλει, σκληρύνει*“ unmöglich zu machen; und es wird bei der üblichen Fassung sein Bewenden haben müssen: „*Wer vermag sich seinem Willen zu widersetzen? Wenn Gott einmal*

etwas fest beschlossen hat, so ist ein Widerstand schlechterdings unmöglich.“ — Der Apostel läßt sich auf die Beantwortung dieser Einrede nicht ein; er hätte uns sonst einen Beitrag geliefert zu dem Problem der menschlichen Willensfreiheit, Verantwortlichkeit und Schuld. In bezug auf die Juden behält er sich die Behandlung dieser Frage vor. Ihre allgemeine Erörterung an dieser Stelle vermeidet er und begnügt sich damit, den Menschen, der in seinen Reden so gegen Gott aufbegehrt, in seine Schranken zurückzuweisen.

V. 20. ὁ ἄνθρωπος, geringschätzig: *du schwaches, armseliges Menschenkind.* — *μενοῦνγε* (B om. γε), wahrscheinlich einfach gleichbedeutend zu nehmen mit *μὲν οὖν*, das allerdings in der klassischen Gräzität nie am Anfang des Satzes steht, führt eine berichtigende Gegenäußerung ein = *immo vero* (vgl. KÜHNER-GERTH II, 157f.). Übersetzt man es: *aber freilich, ja freilich*, so ist es ironisch zu fassen. Der Apostel führt dem, der so mit Gott rechten will, zu Gemüt, daß ihm keinerlei Recht zustehe, Gott zur Verantwortung zu ziehen. Schon die bloße Formulierung eines solchen Einwurfes ist eine Anmaßung. Um das recht fühlbar zu machen, fügt er sofort eine zweite Frage an, die in einem aus Jesaia 29, 16 (vgl. 45, 9f.; Sap. 15, 7f.) entlehnten Gleichnis die ganze Torheit eines solchen Unterfangens zum Ausdruck bringt. Das Geschöpf kann doch dem Schöpfer füglich nicht den Vorwurf machen, daß er es so, wie es ist, geschaffen hat. οὕτως bezieht sich also auf das Ergebnis der Tätigkeit des Bildners, nicht auf die Art dieser Tätigkeit selber (ZAHN). Eine wirkliche Beantwortung der Frage aus V. 19 ist damit nicht gegeben, auch nicht beabsichtigt. Eine solche enthält auch der folgende Vers nicht.

V. 21. Die Trennung des Genitivs τοῦ πῆλον von ἐξουσίαν, zu dem es gehört, durch ὁ κεραμεύς hebt die freie Verfügungsgehalt des Bildners über sein Material wiederum stark hervor. Über diesen einen großen Grundgedanken geht die Absicht des Apostels mit dieser Aussage weder im Bilde noch in der sich von selbst ergebenden Anwendung des Bildes hinaus. Von irgendwelcher bestimmenden Mitwirkung des Materials oder einer Eigenschaft desselben ist nicht die Rede. Ja, durch ἐκ τοῦ αὐτοῦ φεράματος wird das schlechthin ausgeschlossen. Die Tätigkeit des Bildners besteht auch in keiner Weise in einer Einwirkung auf die Art des Materials. Also darf auch in der Anwendung nicht von einer allmählichen Heranbildung der Menschen zu dem einen oder anderen Zweck durch sittliche Einwirkung seitens Gottes oder dgl. gesprochen werden. Ja, selbst der Gedanke wird willkürlich eingetragen, daß der Töpfer

je nach dem Bedarf, den er hat, die Gefäße so oder so bildet; und in der Anwendung muß jede an den zweiten Finalsatz des V. 17 erinnernde Reflexion vermieden werden. Nur Gottes Recht und Freiheit, nach eigenem Ermessen zu bestimmen, wer ihn als Erbarmenden und wer ihn als Verhärtenden erfahren soll, will der Apostel an der freien Verfügungsgewalt des Töpfers über den Ton erhärten. — Dem *εἰς τιμὴν* (mit Nachdruck vorangestellt) *σκεῦος* und dem *σκεῦος εἰς ἀτιμίαν* unseres Verses entsprechen im folgenden Verse die *σκεὺή ὀργῆς* und *σκεὺή ἐλέους*.

V. 19—21 stellen sich als eine Episode dar, hervorgerufen durch einen Einwurf, den der Apostel im Anschluß an seine Ausführungen über Gottes Tun an Pharaon befürchtet. Sie enthalten keinerlei neue Gedanken, sondern wiederholen in bildlichen Redewendungen nur, was bereits grundsätzlich festgestellt war. Die Höhepunkte in der bisherigen Erörterung bilden demnach gerade die in allgemeiner Formulierung gehaltenen Grundsätze für das göttliche Tun: V. 11b. 12a. 16. 18. Sie stehen so unverrückbar fest, wie das ewige Wesen Gottes selbst. Gegen sie Widerrede erheben hieße das Wesen Gottes selbst, seine absolute Freiheit und Selbstherrlichkeit, antasten. Eben- darum fühlt der Apostel auch gar nicht erst das Bedürfnis, die Einsprache, die ein armseliges Menschenkind dagegen erheben könnte, einer ausführlichen Widerlegung zu würdigen. Es genügt, wenn er in einem plastischen Bilde, das ihm das A. T. in zahlreichen Stellen an die Hand gab, die uneingeschränkte Verfügungsfreiheit Gottes und die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von neuem kräftig bejahen konnte. Aus diesem Grunde halte ich auch die Anschauung von WEBER für verfehlt, der auf diese offensichtlich nebensächlichen Verse das Hauptgewicht legt und aus ihnen geradezu das Thema für diesen ganzen ersten Abschnitt der paulinischen Theodizee entnimmt: dieser Teil, meint er, habe lediglich propädeutischen Charakter. Paulus handele in diesen Worten mit seinem Leser, darum seien sie paradox zugespitzt. Ihre Wahrheit erfasse nur der, der sich unter sie beuge. In diese rückhaltlose Beugung unter den souveränen Erbarmungswillen Gottes die Leser hineinzuleiten, sei der Zweck dieser ganzen Ausführung. — Dann allerdings würde V. 19—21 uns gerade den Kernpunkt der Ansicht des Apostels verraten. Daß die Verse aber episodischen Charakter haben, geht daraus hervor, daß der Apostel in V. 22ff. seine Aussagen wesentlich an V. 17 orientiert, unter gleichmäßiger Betonung der beiden Gesichtspunkte, unter die das Tun Gottes an Pharaon dort gestellt war.

d) Die mit alttestamentlichen Verheißungen im Einklang stehende Auswirkung der für Gottes Tun festgestellten Grundsätze in der Gegenwart (9, 22—29).

V. 22. So stehen denn nun die ungläubigen Juden in ihrer gottgewirkten Verstockung als Gefäße des göttlichen Zornes da, zum Verderben bereit. Und wenn Gott sie trotzdem nicht verdienstermaßen vernichtet, sondern mit der Bestrafung immer wieder in großer Langmut zurückgehalten hat, so geschah es, wie einst bei Pharao, in der Absicht, an ihnen vor aller Welt seinen Zorn durch die Tat zu beweisen und seine Macht kundzutun. V. 23. Aber er verband damit zugleich eine andere Absicht. Er wollte diese Zeit seiner Langmut ausnutzen, um gerade durch die Verstockung Israels, wieder wie einst bei Pharao, seinen Namen auf der ganzen Welt kundwerden zu lassen. In alle Lande ließ er die Botschaft seines Evangeliums hinaustragen, um in aller Welt an den Gefäßen, die sich der Alleinwirksamkeit seiner Gnade unterwerfen und so für die Aufnahme seines Erbarmens geschickt zeigen würden, den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun, für die er sie tüchtig gemacht hatte. V. 24. Und diese hat er dementsprechend denn auch tatsächlich in die Gemeinde hineingerufen, nicht nur aus Juden, sondern auch aus Heiden; und der Apostel selbst weiß sich in ihre Zahl mit eingeschlossen. Denn Gefäße seiner Gnade sind trotz des Verheißungswortes an Israel die Juden nicht aus dem Grunde, weil sie Juden sind, sondern auch die Juden nur insoweit, als sie sich seinem Erbarmungswillen unterwerfen; deshalb aber auch ebenso die Heiden, die dazu bereit und willig sind. V. 25. 26. So ist ja die Beseligung auch der Heiden schon in einem Prophetenworte des Hosea in Aussicht genommen. V. 27—29. Ebenso hat Gott anderseits wohl vorausgesehen, wie sich die Tatsachen in der Zeit der Heilsvollendung zunächst gestalten werden: daß er nämlich sein Verheißungswort in seiner geschichtlichen Verwirklichung zunächst werde verkürzen müssen; denn in Prophetenworten des Jesaia hat er die gegenwärtige Verstockung Israels in unzweideutiger Weise vorausverkündigen lassen.

V. 22. Das καί am Anfang von V. 23, nur von B und einigen Min. ausgelassen, ist unbedingt ursprünglich. Es ist so schwierig, daß seine Hinzufügung durch Abschreiber unerklärlich wäre. ORIGENES darf für das Fehlen des καί nicht als Zeuge angeführt werden, weil die Auslassung bei ihm im Zusammenhang steht mit der Neigung, εἰ δέ am Anfang von V. 22 zu beseitigen, um eine klare Periode zu

gewinnen (vgl. ZAHN). Mit diesem καί haben wir also schon in der Deutung von V. 22 zu rechnen. — In der mit εἰ δέ beginnenden Periode fehlt der Nachsatz. Die früher gangbaren Auslegungen faßten nahezu insgesamt δέ als Einführung eines Gegensatzes zu V. 19—21, und lösten dann weiterhin θέλων mit *obgleich* auf, so daß die Satzaussage selbst wiederum als sachlicher Gegensatz zu θέλων κτλ. zu stehen kam. εἰ δέ wurde dabei gemeinhin aposiopesisch gedeutet: *Wie aber, wenn usw.?* sc.: *dann muß dein Widerspruch vollends verstummen!* Dem Verhalten Gottes, wozu er nach den vorigen Versen das volle Recht gehabt hätte, würde hier also das tatsächliche Verhalten Gottes gegenübergestellt, das sich als πολλὴ μακροθυμία charakterisiert und nach 2, 4 mit der Absicht Gottes verbunden gedacht werden müßte, den Gefäßen seines Zornes noch Gelegenheit zur Sinnesänderung zu geben. Und dieser Absicht würde dann mit καί = *auch* in V. 23 die zweite Absicht angereiht, Raum zu schaffen für die Kundmachung der Herrlichkeit an die Gefäße seines Erbarmens. Hauptvertreter dieser Auslegung sind THOLUCK, BEYSLAG, WEEISS, GÖBEL u. a. Und ihnen schließen sich, wenigstens in bezug auf die Deutung des Partizipialsatzes in V. 22, alle die Ausleger an, die, wie LIPSUS, JÜLICHER (vgl. die Übersetzung von STAGE und WEIZSÄCKER) εἰ δέ ebenfalls gegensätzlich auffassen, dann aber unter Streichung des καί am Beginn von V. 23 die ohne Nachsatz belassene Frage erst mit V. 23 oder gar mit V. 24 endigen lassen: *Wenn aber Gott, obwohl θέλων ἐνδειξασθαι κτλ., die Gefäße des Zornes zu dem Zwecke in großer Langmut trug, um den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun? Wagst du da noch Anklage zu erheben?* Die ersteren Ausleger tragen schon hier den Gedanken der Verschuldung Israels und der göttlichen Heilsabsichten an Israel ein; die letzteren schließen dagegen beides aus und beziehen die Absichten Gottes bei seinem φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ überhaupt nicht auf die σκευὴ ὀργῆς, sondern lediglich auf die in V. 22 genannten σκευὴ ἐλέους.

Nun ist aber der Gedanke der Verschuldung des ungläubigen Israel und der Langmut Gottes, die auf seine Besserung wartet, an dieser Stelle völlig unangebracht, zumal da der Schriftbeweis, der von V. 25 ab nicht bloß für V. 23, sondern auch für V. 22 gegeben wird, diesen Gesichtspunkt gänzlich vermissen läßt und von dem Geschick der ungläubigen Juden ausschließlich in einem Ton redet, wie er uns aus den in V. 23 voraufgehenden Versen entgegenklang. Vor allem wird die Parallele zwischen V. 22 und V. 17 völlig zerstört, die doch vom Apostel augenscheinlich beabsichtigt ist. Denn wenn V. 23 sich ganz von selbst als Parallele zu dem zweiten Finalsatz in V. 17

gibt, so erwarten wir in V. 22 eine mit dem ersten Finalsatz jenes Verses parallel laufende Ausführung. Es kommt hinzu, daß *θέλων γνωρίσαι* in V. 22 sich unwillkürlich als Kehrseite des *ἵνα γνωρίσῃ* in V. 23 darstellt; und es liegt durchaus nahe, *θέλων ἐνδείξασθαι κτλ. καὶ ἵνα γνωρίσῃ* als Anwendung des *ὅπως ἐνδείξωμαι καὶ ὅπως κτλ.* (V. 17) auf das tatsächliche Verhalten Gottes in der Gegenwart aufzufassen. Dann haben wir in *εἰ δέ* kein adversatives, sondern ein metabatisches *δέ* vor uns, und *θέλων* ist zu übersetzen: *weil er wollte*. So kommt der uns allerdings zunächst hart und rauh anmutende Gedanke heraus, daß Gott die zum Verderben bereit dastehenden Gefäße in großer Langmut trug, weil er an ihnen seinen Zorn erweisen und seine Macht kundtun wollte. Die sofortige Vernichtung würde diesen Tatbeweis und diese Kundgebung weniger erreicht haben als jenes Tun an ihnen in einer längere Zeit andauernden Periode, in der er mit der Bestrafung zurückhielt.

Ich stimme also in der Fassung des einführenden *εἰ δέ* und in der Auflösung des *θέλων* mit ZAHN und LIETZMANN überein, stelle aber jede Beziehung des Partizipialsatzes auf das Endgericht, wie sie ZAHN als ausschließlichen, LIETZMANN wenigstens als nebenher laufenden Gedanken der Worte hinstellt, entschieden in Abrede. Wir haben vielmehr das volle Recht, uns hier den logischen und sachlichen Zusammenhang zwischen V. 18 und V. 17 zunutze zu machen. Dort wurde das *ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν* unter der Hand zum *σκληρύνειν*. Darauf ist hier in der Anwendung also auch die Aussage dieser Partizipialbestimmung unbedingt einzuschränken. So viel gibt auch ZAHN zu, daß der ganze Inhalt von V. 22 auf Gottes Verhalten gegen Pharaon, wie Paulus es auf Grund der biblischen Erzählung ansah, passe. Er fügt aber hinzu: „Nur das, was mit dem Worte *σκληρύνειν* V. 18 kurz angedeutet war, ist in V. 22 nicht ausdrücklich wieder berücksichtigt.“ Diese Inkonsequenz ist lediglich eine Folge seiner Deutung des Partizipialsatzes in V. 22 auf das Endgericht. Aber daß die tatsächliche Erweisung des Zornes und das Kundtun der Macht nach Gottes Absicht erst *dereinst, seinerzeit* eintreten solle, wird willkürlich eingetragen; es würde ja überdies einen Hauptgedanken bilden und hätte nicht unausgedrückt bleiben können. Wenn man die Worte so, wie sie dastehen, ohne diesen willkürlichen Zusatz nehmen und trotzdem die Deutung auf das Endgericht durchführen wollte, so bliebe nur die Auflösung des *θέλων* mit *obgleich* übrig. Wird aber durch die Parallele mit V. 17 die Auflösung dieses Partizips mit *weil* gefordert, so ist damit die sachliche Deutung auf das Endgericht ausgeschlossen und die Beziehung der Worte auf die gegenwärtige

Verstockung Israels notwendig gemacht. — ὀργή behält selbstverständlich seine eschatologische Bedeutung, in Korrelation mit ἀπώλεια; aber das ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν gehört trotzdem der Gegenwart an, nicht der Zukunft. Das Verbum ist hier gebraucht, wie Phil. 1, 28 das Substantiv ἐνδειξις und 2 Thess. 1, 5 ἐνδειγμα; es vollzieht sich im σκληρύνειν. Ebenso wie im folgenden δόξα, für sich genommen, eschatologischer Begriff ist, aber das γνωρίσαι τὸν πλοῦτον τῆς δόξης sich in der Gegenwart abspielt: es vollzieht sich im καλεῖν und seinen Folgen. — μακροθυμία aber ist in beiden Fällen nicht die gnädige Langmut als Gesinnung in Gott, sondern ein mehr objektiv gehaltener Ausdruck für die Tatsache, „daß Gott an sich hält und das Gericht hinausschiebt, anstatt seinem Zorn freien Lauf zu lassen“, wie μακροθυμεῖν in der Profangräzität als Gegensatz zu ὀξύθυμεῖν die Bedeutung: *langsam zu Werke gehen* haben kann. — Das part. perf. κατηρτισμένοι (εἰς ἀπώλειαν), zumal, wenn es im Vergleich gestellt wird mit dem aktivischen προητοίμασεν in V. 23, löst bei den meisten Auslegern die berechtigte Empfindung aus, daß der Verbalbegriff hier zurücktrete hinter den Gedanken der Zuständlichkeit, der mit diesem gleichsam adjektivischen Worte (= *fertig, bereit zum Verderben*) gezeichnet werde. Die σκεύη ὀργῆς samt dieser so beschriebenen Zuständlichkeit waren bereits als solche da, als das geduldige Tragen seinen Anfang nahm; und wenn θέλων κτλ. die Absicht des geduldigen Tragens ausdrückt, dann geht jene Zuständlichkeit dem im Partizipialsatz ausgedrückten Tun Gottes erst recht voraus. Die Charakteristik der σκεύη soll den Gegensatz zur Hauptaussage verschärfen; aber dieser Gegensatz findet seine Lösung in der doppelten Absicht, die Gott mit dem geduldigen Tragen verband, und die durch θέλων κτλ. (V. 22a) und καὶ ἵνα (V. 23) umschrieben wird. Wie es zu dem durch das part. perf. ausgedrückten Zustand gekommen ist, wird freilich nicht gesagt; aber nach der Parallele mit προητοίμασεν ist es selbstverständlich, daß in diesem Zusammenhange ausschließlich an göttliche Bewirkung zu denken ist: menschliches Tun und menschliche Verschuldung kommt hier schlechterdings nicht in Betracht.

V. 23. καὶ ἵνα, parallel mit θέλων, ist elliptische Redeweise, angeschlossen an einen sachlich aus der Aussage des V. 22 zu entnehmenden Hauptsatz: *so hat er es getan auch zu dem Zwecke, um usw.* — ἡ δόξα ist wiederum ein eschatologischer Begriff: *die ihnen in der Vollendung zugedachte Herrlichkeit*. Aber das γνωρίζειν findet trotzdem in der Gegenwart statt. Durch Gottes gegenwärtiges Tun einer anderen Menschengruppe gegenüber wird deutlich gemacht, daß sie

σκεύη ἐλέους sind, die nach seinem Ratschluß dereinst an der Herrlichkeit teilnehmen sollen. Wieder ist diesem γνωρίζειν ein προετοιμάζειν vorangegangen, und die aktivische Form bringt hier noch klarer die göttliche Bewirkung als ausschließliche Kausalität zum Ausdruck. Daß dieses ἐτοιμάζειν im Verhältniß zu γνωρίζειν und zu φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ vorzeitig gedacht werden muß, würde schon dann sicher sein, wenn auch nur das Simplex verwendet worden wäre; vollends das Kompositum mit προ- macht diese Auskunft unausweichlich (gg. ΖΑΗΝ, welcher kommentiert: „Gott bereitete die σκεύη ἐλέους in der Zeit bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes an ihnen auf diese Herrlichkeit vor.“) — προετοιμάζειν ebenso wie καταρτίζειν, wie endlich das mit beiden Verben verbundene σκεῦος erinnern deutlich an das in V. 20. 21 ausgeführte Bild. Und hier wie dort soll die absolute Freiheit göttlichen Tuns, das sich völlig unabhängig von Verhältnissen, Eigenschaften, Vorzügen und Fehlern der Menschen betätigt, aufs kräftigste markiert werden. Von einer Beurteilung der Frage a parte hominis ist hier ebensowenig die Rede wie in V. 22; diese Beurteilung setzt erst mit V. 30 ein. — Wegen des deutlichen Zusammenhanges unserer Verse mit V. 17 und V. 21 darf das καταρτίζειν und das προετοιμάζειν nur in einem Sinne gedeutet werden, daß die Tatsache einer freien göttlichen Vorausbestimmung, eines vorzeitlichen göttlichen Erwählungs- und Verwerfungsratschlusses darin eingeschlossen gedacht werden kann. Und anderseits: Art und Inhalt der göttlichen Vorherbestimmung muß so beschrieben werden, daß sie sich ganz von selbst und unwillkürlich in das καταρτίζειν dort und in das προετοιμάζειν hier umsetzt.

V. 24. Unter keinen Umständen darf dieser Vers von V. 22. 23 abgetrennt werden (gg. BEYSCHLAG). οὗς steht in vollkommener Parallele zu dem unmittelbar vorausgehenden ᾧ, und durch καί wird das ἐκάλεσεν als ein auf das προητοίμασεν folgerichtig eingetretenes Tun Gottes an den σκεύη ἐλέους hingestellt: *welche er dementsprechend denn auch tatsächlich berufen hat usw.* Daraus folgt, daß προετοιμάζειν auf ein Tun Gottes zu beziehen ist, das dem Beginn der geschichtlichen Verwirklichung seiner gnädigen Absicht vorausgegangen ist. — Die Bemerkungen der Kommentare zum Objekt des ἐκάλεσεν machen zumeist den Eindruck, als stände hier: *uns, nicht nur aus Heiden, sondern auch aus Juden*, während die Reihenfolge tatsächlich umgekehrt lautet. Des Apostels Interesse hängt hier im Zusammenhange mit V. 23 hauptsächlich an den Worten: ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν, und nur in bezug auf sie ist im folgenden der Schriftnachweis geführt, daß der göttliche Erbarmungswille sich an ihnen verwirklicht hat. Die

Weissagungsworte des Jesaja über das Geschick des Volkes Israel in der Heilszeit von V. 27 ab sind vom Apostel sicher als Gegensatz zu der frohen Botschaft für die Heiden empfunden, die in den Worten des Hosea vorliegt. Die Einleitungsworte in V. 27 werden deshalb sinngemäß zu übersetzen sein: *Hingegen ruft Jesaja über Israel aus.* Schon das *πράξει* macht deutlich, daß eine Unheilsverkündung folgen soll, und gegenüber dem Vordersatz im ersten Jesajawort bekommt τὸ ὑπόλειμμα die Bedeutung: *nur das Überbleibsel, nur ein geringer Rest.* Danach enthalten die Jesajaworte eine Strafan drohung und eine Weissagung auf die geschichtliche Verwirklichung des göttlichen Verstockungswillens, wie er in V. 17 und 22 geschildert wird.

V. 25—29. Schriftbeweis für V. 23 und V. 22. WEBER (S. 61) meint freilich, mit einem Schriftbeweis im gewöhnlichen Sinne habe die Art, wie Paulus sich hier der Übereinstimmung mit dem A. T. vergewissere, wenig zu tun (vgl. auch ZAHN). Wenn er die Gegenwart mit Worten der Schrift deute, so erringe er sich damit den Mut und die Zuversicht, mit dem Glaubensblick, der diesen Gotteswillen in seiner inneren Einheit intuitiv erfaßt habe, auch ohne Führung eines solchen Weissagungswortes über die Gegenwart hinauszudringen und die Lösung aller Rätsel in einer Zukunft zu suchen, in welcher jener Erbarmungswille seine volle Offenbarung finden werde. Aber diese ganze psychologisierende Methode, so berechtigt sie grundsätzlich sein mag, ist doch vom Übel, wenn man sie benutzt, um scharfe Grenzlinien zu ziehen zwischen dem, was der Apostel intuitiv erfaßt haben mag, und dem, was sich seinem Nachdenken über die Rätsel der Gegenwart auf dem Wege verstandesmäßiger Reflexion an der Hand alttestamentlicher Schriftworte erschlossen haben dürfte. Bei konsequenter Anwendung des von Weber vertretenen Prinzips dürfte man von Schriftbeweis im eigentlichen Sinne bei Paulus überhaupt nicht reden. Der Apostel macht ja freilich die Worte des Jesaja in V. 29 zu seinen eigenen, und er behandelt die Zitate mit großer Freiheit. Aber dürfen wir daraus den Schluß ziehen, daß es sich nicht um einen Schriftbeweis, sondern „nur um eine lehrreiche Vergleichung“ handle? ZAHN meint freilich, ein Schriftbeweis sei hier völlig überflüssig; die Tatsachen, die er damit beweisen würde, seien als solche allgemein bekannt und anerkannt. Indessen die überleitenden Worte in V. 24: οὗς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς zeigen, daß der Apostel die Grundgedanken der Schriftworte mit dem προετοιμάζειν und καταρτίζειν in Fühlung gebracht wissen will. Nicht um einen Beweis für die vorliegenden Tatbestände ist es ihm zu tun, sondern um den Nachweis,

daß die geschichtliche Verwirklichung dieser Tatbestände von Gottes Seite her langer Hand vorbereitet worden ist, und daß sie seinem Wesen und Willen, den er längst vorher kundgetan hatte, entsprechen. Die Zitate haben also keine geringere Bedeutung im Zusammenhang, als die Worte Gottes an Moses und Pharao in V. 15 und 17. Um die ursprüngliche Bedeutung der Worte im Zusammenhang des A. T. haben wir uns nicht zu kümmern. Denn auch der Apostel tut es nicht. Er verwertet sie als direkte Weissagungen auf die gegenwärtige Heilszeit und bezieht deshalb die Hoseastellen, die ursprünglich von Israel gelten, ohne alle Skrupel auf die Berufung der Heiden. Und wenn ZAHN in längerer Ausführung den ursprünglichen Sinn der Worte auch für unsere Verse zu wahren sucht, so ist das schon wegen der unmittelbaren Verbindung des V. 25 mit den letzten Worten des V. 24 ein vergebliches Bemühen. Nach ZAHN sollen die Worte Hoseas freilich eine mit dem Inhalt von V. 23 vergleichbare Aussage enthalten, also V. 24 unberücksichtigt lassen. Dagegen spricht jedoch entschieden die Wiederaufnahme des *ἐκάλειν* aus V. 25 in dem *καλέσω* des V. 25, die dadurch nur noch bedeutsamer wird, daß der Apostel das *καλέσω* für das *ἐρῶ* der LXX einsetzt, und daß er die beiden Satzglieder aus Hos. 2, 25 umkehrt, augenscheinlich, um dadurch *καλέσω* an die Spitze des Ganzen zu rücken.

V. 26. Der Apostel schließt unmittelbar daran Hos. 2, 1 (LXX 1, 10), als handle es sich um ein fortlaufendes Zitat. Denn das *καί* im Anfang von V. 26 gehört zum Zitat selbst. In der ersten Hälfte zitiert er wörtlich, in der zweiten frei. Von Bedeutung ist namentlich die Hinzufügung des dem *ἐν τῷ τόπῳ* korrespondierenden und nachdrücklich betonten *ἐκεῖ*, das sich offensichtlich auf das Gottesvolk bezieht, welches in der neutestamentlichen Gottesgemeinde seine gottgewollte Fortsetzung gefunden hat. In diesem sollen die früher ausgeschlossenen Heiden ihre Stelle finden (LIPSIVS, WEISS).

V. 27. 28. Wie Hosea in bezug auf die Heiden, so hat Jesaja ein weissagendes Wort in bezug auf Israel (*ὑπέρ* = *περί*) gesprochen. Daß der Apostel den Worten aus Jes. 10, 22f. eine Einleitung aus Hos. 2, 1 gibt, rechtfertigt nicht etwa den Schluß, daß es sich auch im vorigen um die Juden gehandelt haben müsse. ZAHN, der diese Ansicht vertritt, hat das richtige Gefühl, daß, was in den Worten des Hosea höchstens zwischen den Zeilen zu lesen sei, wir sagen richtiger: was dort überhaupt nicht zu lesen ist, den Kernpunkt des jesajanischen Ausspruchs enthalte. Ebendarum können die Objekte der Weissagung hier und dort nicht dieselben sein. — V. 27 wird nun aber überhaupt mißdeutet, wenn man ihn als trostreiche Weissagung

auffaßt. τὸ ὑπόλειμμα heißt im Sinne des Apostels nicht: *doch noch wenigstens ein Rest*, sondern: *nur ein Überrest*. Das wird dann namentlich an dem Fortgang der Rede in V. 30. 31 deutlich. Der positive Inhalt der Weissagung ist ihm also Unheilsverkündung, wie sie in der Gegenwart zur Tatsache geworden ist. Paulus folgt auch in V. 28 der LXX, die den ursprünglichen Text gründlich mißverstanden hat. Vielleicht hat er frei nach dem Gedächtnis zitiert; so würde sich der verkürzte Text am besten erklären. Denn es ist wohl sicher nach **AB** (und wahrscheinlich **ORIGENES**) zu lesen: λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς. Die Worte ἐν δικαιοσύνῃ, ὅτι λόγον συντετεμμένον, für deren Ursprünglichkeit **WEISS** eintritt, und die **W-H** am Rande lesen, sind nach dem übereinstimmenden Befund in den alten Textzeugen zu streichen. Sollte der Apostel sie in seinem Exemplar der LXX vor sich gehabt haben, so ist sein Auge vielleicht von συντέμνων auf συντετεμ. abgeirrt (vgl. **ZAHN**). — λόγος wird kein Leser anders gedeutet haben als vom göttlichen Verheißungswort (so **WEISS**, **LIETZMANN**, **JÜLICHER**, **GÖBEL** u. a.). Die Übersetzung: *Rechnung, Abrechnung* (**HOFMANN**, **ZAHN**) verbietet sich schon durch die Verbindung mit dem Verbum (**WEISS**). Noch unannehmbarer ist die sachliche Beziehung des Satzes auf das Endgericht, in dem sich zeigen werde, daß in Übereinstimmung mit 9, 6f. nur ein Kern des Volkes, als das wahre Israel Gottes, den Reichtum seiner Barmherzigkeit zu erfahren bekomme (**ZAHN**). Vor dieser Deutung sollte schon das ἐπὶ τῆς γῆς warnen. Nein, der Apostel spricht von seiner Gegenwart und sieht die Verstockung Israels und die Berufung nur eines kleinen Restes aus Israel in der Gegenwart im Lichte dieses alttestamentlichen Wortes, durch das diese Tatsachen der Gegenwart bereits vorausverkündigt seien. Die Gestaltung des Geschickes von Gesamtisrael in der Endzeit sieht der Apostel, wie wir sehen werden, ganz anders an. Wenn das betrübliche τὸ ὑπόλειμμα hier also dadurch begründet wird, daß Gott sein Verheißungswort in der tatsächlichen Durchführung auf Erden in abgekürzter Form zur Vollendung bringen werde, so denkt der Apostel dabei sicher ausschließlich an die Verstockung Israels, nicht an sein definitives Geschick; und wir können deshalb getrost ein „zunächst“ einschieben. Und das Gleiche gilt von V. 29.

V. 29. Hier zitiert der Apostel Jes. 1, 9 wörtlich nach LXX. Ob die Worte καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας parenthesiert werden sollen, so daß der Apostel das Zitat zu seinen eigenen Worten machen und lediglich als Einkleidung seiner eigenen Gedanken verwerten würde, oder ob γίνεται bzw. γέγονεν zu ergänzen sei, läßt sich schwer ent-

scheiden. Letzteres ist mir aber wahrscheinlicher. — *σπέρμα* nimmt in der Sache genau den Begriff *τὸ ὑπόλειμμα* auf. Auch diese Worte des Jes. wertet der Apostel jedenfalls als wirkliche Weissagung auf die Gegenwart, ohne an den ursprünglichen Sinn der Worte zu denken (geg. ZAHN). Ich glaube auch nicht, daß Paulus aus dem *σπέρμα* dieser Stelle bereits eine trostreiche Verheißung auf Wiederannahme und Wiederherstellung Gesamtisraels herausgelesen habe. In Parallele mit *τὸ ὑπόλειμμα* wiegt sichtlich der rein negative Gedanke vor: nicht mehr als ein winziger Same sollte nach dem Prophetenwort in der Zeit der Heilsverwirklichung übrig bleiben, und nicht mehr ist in der Tat übrig geblieben. Das Volk im großen und ganzen hat sich verstockt. — Völlig verkehrt ist die Deutung des *σπέρμα* als *σπέρμα Ἀβραάμ* nach V. 7f. (so GÖBEL).

Dem *τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται* unserer Stelle steht gegenüber *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* II, 25. Spräche der Apostel hier wie dort über die definitive Gestaltung des Geschickes Israels, so würden beide Aussagen in vollendetem Gegensatz zueinander stehen, der mit dogmatisierenden Reden über theozentrische und anthropozentrische Behandlung derselben Frage nicht aus der Welt geschafft wird. Denn das Mysterium, das der Apostel II, 25 laut und freudig verkündigt, ist ihm selbstverständlich offenbar gewesen auch schon, als er diese Verse diktierte. Ebendeshalb enthalten sie nicht das letzte Wort über das definitive Schicksal des Volkes, sondern nur eine Darlegung der vorläufigen Gestaltung der Dinge in der Zeit der Heilsverwirklichung: von den Juden geht nur ein Rest ins Gottesreich ein, Heiden in großer Menge kommen Israel im Empfang des Heils zuvor. Das konnte sehr wohl eine Verkürzung des Verheißungswortes in seiner geschichtlichen Verwirklichung genannt werden, da nach ihm doch erwartet werden mußte, daß in der messianischen Vollendungszeit Israel an erster Stelle berufen werden würde. Die gegenwärtige Verstockung Israels ist's, die dem Apostel seelischen Schmerz bereitet, und für die er nicht müde wird, eine Erklärung zu suchen. Eine wirkliche Erklärung findet sie aber nur, wenn das *τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται*, das in der Gegenwart zur Wirklichkeit geworden ist, ebenso wie das *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*, dessen Verwirklichung die Zukunft bringen wird, gleichermaßen in dem absolut freien göttlichen Willen seine Begründung hat.

So hat der Apostel also bisher ausschließlich von der göttlichen Bewirkung der gegenwärtigen Verstockung der Juden reden wollen, die nicht im Widerspruch zu dem Verheißungswort Gottes an Israel steht, sondern als ihre selbstverständliche und unausbleibliche Folge-

erscheinung anzusehen ist. Nach dem Charakter der Verheißung können nur *σκέυη ἐλέους* die Erfüllung der Verheißung an sich erfahren. Als *σκέυη ὀργῆς* sind die Juden in der Gegenwart folgerichtig davon ausgeschlossen. Und zwar nach Gottes freiem Willen entsprechend dem Satz: *ὃν θέλει, σκληρύνει* (V. 18). Unter diesem Gesichtspunkt allein hat der Apostel in dem bisherigen Abschnitt die Frage behandeln wollen, wie die gegenwärtige Verstockung Israels zu erklären sei. Man soll in den Sätzen des Apostels deshalb nicht nach Andeutungen über Israels Verantwortlichkeit und Schuld suchen. Damit schwächt man die Kraft der Worte ab, die gerade darin beruht, daß Gottes Tun in bonam wie in malam partem in ausschließenden Gegensatz gestellt wird zu allem menschlichen Wollen und Laufen. Wenn menschliche Sünde und Schuld als mitwirkende Faktoren für das Walten Gottes in Sachen des Heils in Frage kämen, so wäre es nicht mehr freies, selbstherrliches, in seinem ewigen Wesen und Willen allein begründetes Walten. Nur so viel wird man aus V. 6ff. und aus V. 23f. entnehmen dürfen, daß die Juden zur Teilnahme an den Segnungen des Verheißungswortes nur dann gelangen werden, wenn sie aus *σκέυη ὀργῆς* zu *σκέυη ἐλέους* geworden sind. Und darin wird nach Kap. 11 tatsächlich die Lösung des Rätsels der Gegenwart liegen, daß Gott die Juden kraft freier Vorherbestimmung zu *σκέυη ὀργῆς* gemacht hat, um aus ihnen auf diesem Wege *σκέυη ἐλέους* formen zu können.

3) Die gegenwärtige Verstockung Israels unter dem Gesichtspunkt gottgewirkter menschlicher Verschuldung (9, 30—10, 21).

a) Darstellung des Tatbestandes. Die Folgeerscheinung der göttlichen Vorherbestimmung bei Heiden und Juden in der Zeit ihrer geschichtlichen Verwirklichung (9, 30—10, 3).

V. 30. Was ist nun also der höchst merkwürdige Tatbestand, der durch die freie göttliche Vorherbestimmung in ihrer geschichtlichen Verwirklichung hervorgerufen worden ist? Antwort: Heiden, deren Eigenart es doch ist, daß sie sich nicht um Erlangung der Gerechtigkeit mühen, haben auf Grund der göttlichen Vorausbestimmung Gerechtigkeit tatsächlich erlangt; allerdings auf dem Wege, auf dem sie nach Art und Inhalt der göttlichen Vorausbestimmung nur erlangt werden konnte: durch Glauben, der den Verzicht auf eigenes Wollen

und Laufen, auf alle eigenen Vorzüge und Verdienste bedeutet. **V. 31.** Israel dagegen, das seinerseits eifrig einer Rechtfertigungsordnung nachjagte, und durch eigenes Wollen und Laufen in ihren Besitz zu gelangen strebte, ist infolge der göttlichen Vorausbestimmung zu einer wirklichen Rechtfertigungsordnung überhaupt nicht gelangt. **V. 32.** Was war der Grund? Gott hatte von sich aus, den Forderungen seines ewigen Wesens und Willens entsprechend, im voraus bestimmt, daß allein das Gesetz des Glaubens als Rechtfertigungsordnung gelten solle. Darein wollten sich die Juden nicht schicken, sondern vermeinten, sie könnten von sich aus auf Grund von Werken eine Rechtfertigungsordnung für sich aufstellen. Die freie göttliche Vorausbestimmung hat diese Folge gezeitigt; und doch ist Israel dafür verantwortlich zu machen, daß sie eingetreten ist. **V. 33.** Es ist in Gottes freier Entschliebung begründet, daß er in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses setzte, wie er es durch Prophetenmund hatte vorausverkündigen lassen, und daß er damit die Bestimmung verband: *„Nur der, welcher diesem in Zion gesetzten Stein vertrauensvollen Glauben entgegenbringt, soll nicht zuschanden werden.“* Und es war in Israels freier Entscheidung begründet, ist ihm also als Schuld in Anrechnung zu bringen, daß es sich an diesem von Gott in Zion gelegten Stein stieß. Das war bewußter Widerspruch gegen den Grundsatz der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil, eine Verkennung und Nichtachtung der unbedingten Selbstherrlichkeit Gottes. So greifen hier freie, von menschlichem Tun unbeeinflusste, göttliche Vorherbestimmung und menschliche Schuld tatsächlich ineinander. **Kap. 10, V. 1.** Der Apostel gibt dem Gefühl der Wehmut und Trauer über diesen betrübenden Tatbestand ergreifenden Ausdruck. Seines Herzens heißester Wunsch und seine Bitte an Gott ist es, daß die Juden endlich errettet werden möchten. **V. 2.** Er hat Verständnis und Sympathie für sie und stellt ihnen das Zeugnis aus, das Lob und Tadel, Entschuldigung und Anklage zugleich enthält: sie sind wirklich von dem ernstesten Streben erfüllt, Gottes Willen zu tun; aber es fehlt ihnen die rechte Erkenntnis des Wesens Gottes und damit die Einsicht in das, was gegenwärtig sein heiliger Wille ist. **V. 3.** Denn sie lassen sich eine sträfliche Verkennung des Wesens der Gerechtigkeit Gottes, die sich im Evangelium so herrlich geoffenbart hat, zu schulden kommen. Sie beurteilen ihr Verhältnis zu Gott lediglich vom Standpunkt ihrer eigenen Gerechtigkeit aus, die sie als Maßstab der Beurteilung für ihr Tun aufzustellen bestrebt sind, als ob sie auf Grund von Werken zu einer wirklichen Rechtfertigungsordnung gelangen könnten. Darum eben versagten sie der Gerechtig-

keit Gottes und der in ihr begründeten neuen Rechtfertigungsordnung den Gehorsam, da diese nichts von menschlichen Werken, sondern nur vom Glauben zu reden weiß.

V. 30. *τί οὖν ἐροῦμεν*; d. i.: Wie haben wir unter den soeben geschilderten Umständen über die bei den Heiden und Juden der Gegenwart vorliegenden Tatbestände zu urteilen? Und mit *οὔτι* führt der Apostel sofort die Antwort darauf ein. Bisher hatte er die Frage nur a parte dei behandelt. Das ist und bleibt ihm die durchschlagende religiöse Maxime, daß in Sachen des Heils alles von Gottes freier Initiative abhängen muß. Auch was er nun a parte hominis zu sagen hat, kann, wie das folgernde *οὖν* zeigt, nur als folgerichtiges Ergebnis aus diesem religiösen Grundsatz verstanden werden. Für die Beurteilung von Israels Schuld hat er sich also im ersten Abschnitt den richtigen Standpunkt erarbeitet: auch sie ist durch Gottes absolut freie Vorherbestimmung gewirkt. Der Grundgedanke der vorigen Ausführung wird von nun ab also nicht etwa außer Kurs gesetzt, sondern wirkt in vollem Umfange fort. Trotzdem darf man den Gedanken der Verantwortlichkeit und Schuld Israels aus diesem zweiten Hauptabschnitt (9, 30—10, 21) nicht ausschalten, wie WEBER es tut, wenn er das Rätsel der Gegenwart, den Unglauben Israels, hier lediglich objektiv unter dem Gesichtspunkt eines tragischen Verhängnisses dargestellt sieht. Die in dem Abschnitt gebrauchten Wendungen und namentlich die letzten Wendungen von Kap. 10 erheben gegen diese Auffassung Einspruch. Die Gedanken göttlicher Bewirkung und menschlicher Verschuldung sind hier aufs engste miteinander verflochten. Paulus hat den Inhalt der absolut freien göttlichen Vorherbestimmung augenscheinlich so verstanden, daß bei ihrer geschichtlichen Verwirklichung eine Verschuldung der Menschen eintreten konnte. Wir dürfen erwarten, daß er uns nun über jenen Inhalt deutlichen Aufschluß gebe. Das geschieht in der Tat sofort in der Formulierung der ersten Verse.

ἔθνη steht artikellos, der Wirklichkeit entsprechend, da ja nicht alle Heiden das Ziel erreicht haben, und weil es eine Art Qualitätsbestimmung ist; auch das artikulierte Partizipium nach dem artikellosen Substantivum hat die Bedeutung einer qualitativen Näherbestimmung (vgl. 2, 14): *Heiden, deren Art es nicht ist, Gerechtigkeit zum Ziel ihres Laufens zu machen, haben ohne mühevollenes Laufen das Ziel der Gerechtigkeit tatsächlich erreicht*. Beide Verben sind den Vorgängen auf der Rennbahn entlehnt. *διώκειν* erinnert an das *τρέχειν* in V. 16; und diese Erinnerung wird noch verstärkt durch die mit

explikativem *δέ* (vgl. 3, 22) angefügte nähere Erläuterung der *δικαιοσύνη*. Wiederum beschreibt der Artikel nach dem artikellosen Substantivum die Eigentümlichkeit dieser von den Heiden erlangten Gerechtigkeit, in deutlichem Gegensatz zu einer durch eigenes Wollen und Rennen erlangten. Der Gegensatz gegen eigenes Wollen und Leisten macht das Wesen der *πίστις* aus (4, 4. 5). — Mit dieser Charakteristik der Heiden ist das 2, 14ff. Gesagte nicht aufgehoben; sie will im Vergleich mit der im folgenden geschilderten Eigenart der Juden verstanden werden. Immerhin warnt sie uns, aus jener Stelle ein allzu günstiges Urteil des Apostels über das sittliche Streben der Heiden abzuleiten.

V. 31. In der Aussage über die Juden, die entweder noch von *ὅτι* abhängig gemacht oder vielleicht noch besser als selbständige Aussage aufgefaßt werden kann, überrascht uns die Ersetzung des bloßen *δικαιοσύνην* durch *νόμον δικαιοσύνης*. Die Beziehung dieser Wendung auf das mosaische Gesetz als das Gesetz, das Gerechtigkeit forderte, (LIPSIUS, HOFMANN, ZAHN; vgl. auch JÜLICHER, GÖBEL) liegt völlig abseits von den Gedanken des Apostels. Denn *διώκειν* schließt jede Deutung des Objekts auf etwas, was die Juden gegenwärtig bereits besitzen, aus. Darum ist *νόμος* hier, wie 3, 27. 31, allgemein = *Norm, Ordnung*; und der Genitiv *δικαιοσύνης* muß dabei so gefaßt werden, daß *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* gleichgesetzt werden kann mit *διώκειν δικαιοσύνην*, wofür es eintritt. Also nicht: *ein Gesetz, das Werke fordert*; denn dessen Besitz ist nicht gleichbedeutend mit dem Besitz der Gerechtigkeit, sondern: *ein Gesetz, das dem, der es erreicht, Gerechtigkeit verleiht, d. i. eine wirksame Rechtfertigungsordnung*. Das alttestamentliche Gesetz war eine solche nicht; und alle Bemühungen, von seiner Werkordnung aus zu einem solchen zu gelangen, mußten notwendig fehlschlagen. Das hat sich bei Israel tatsächlich gezeigt: *εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν*, d. h.: *es hat eine Ordnung dieser Art überhaupt nicht mit seinem Rennen erreicht*. Auch *φθάνειν* bekommt einen konkreteren Sinn, wenn man es in genauer Parallele mit *καταλαμβάνειν* als Bild von der Rennbahn auffaßt (vgl. VAN VELDHIJZEN, *Theol. Stud.* 1911, S. 439). Dadurch wird die von ZAHN im Anschluß an HOFMANN gegebene Übersetzung: „*sie gelangten nicht in das Gesetz hinein*, d. h. sie vermochten nicht in vollen inneren Einklang mit dem Gesetz zu kommen“ (vgl. WEBER: „Israel ist um das im Gesetz vorgesezte Ziel gekommen“; S. 46, A.) a limine ausgeschlossen. Die Aussage wird ihrer eigentlichen Pointe aber erst recht beraubt, wenn man sagt, *εἰς νόμον* sei nur aus rhetorischen Gründen wegen des Parallelismus gewählt und deshalb inhaltlich mißverständlich (LIETZMANN, im An-

schluß an seine Bemerkung zu νόμος πίστεως 3, 27). Mißverständlich wird es erst, wenn man von vornherein den Gedanken an das mosaische Gesetz damit verbindet, der doch durch V. 32 völlig ausgeschlossen wird.

V. 32. Die einleitende Frage ist zu ergänzen: διὰ τί εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν; und die Antwort ebenso: ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὥς ἐξ ἔργων νόμον ἐδίωξαν (WEISS): „Weshalb sind sie zu einer solchen Rechtfertigungsordnung überhaupt nicht gelangt? Antwort: „weil sie eine solche nicht auf Grund Glaubens zu erreichen suchten, sondern vermeinten (ὥς), sie könnten auf Grund von Werken dazu gelangen“ (vgl. Bem. zu 10, 3). Zu diesem eigentümlich feinen ὥς vgl. RADERMACHER, S. 22: „ἐξ ἔργων ist nur etwas von Israel subjektiv Angenommenes“. — ZAHN muß hier im Verfolg seiner Auslegung von V. 31 umschreiben: Israel sollte dem ihm gegebenen Gesetz nachstreben und hätte zum Ausgangspunkt dieses pflichtmäßigen Strebens von vornherein den Glauben nehmen sollen. Statt dessen ging es je länger, je mehr von der irrigen Voraussetzung aus, daß Werke das Wesen des von Gott geforderten Wohlverhaltens seien. Die ungesunde Fortentwicklung von der Glaubensreligion der Patriarchen und Propheten zu der gesetzlichen Richtung des späteren Judentums werde damit gekennzeichnet. Das sind meines Erachtens unpaulinische Gedanken. Glaube und Gesetz sind dem Apostel begrifflich so heterogene Dinge, daß es geradezu undenkbar ist, das Streben nach dem Gesetz mit Glauben in irgendwelchem Sinne zu verbinden oder Gesetz und Glauben auch nur in irgendwelcher Form gleichzeitig wirksam zu denken. Das wird Gal. 3, 12 deutlich gesagt; und nach Gal. 3, 22 werden die Zeit des νόμος und die Zeit der πίστις scharf gegeneinander abgegrenzt: sobald die πίστις auf den Plan tritt, ist es aus mit dem νόμος.

V. 30. 31 könnten wir zur Not als objektive Beschreibung der in der Gegenwart wirklich eingetretenen Tatbestände, als eine drastische und zugespitzte Charakteristik der heilsgeschichtlichen Paradoxie ansehen, die darin liegt, daß in der Heilszeit das Gegenteil von dem eingetroffen ist, was man, menschlich geurteilt, wohl erwarten durfte. Die Partizipien würden dann am besten mit *obwohl* aufzulösen sein, und von Verantwortung und Schuld brauchte mit Bezug auf die Juden nicht geredet zu werden. Aber die Formulierung des V. 32, namentlich mit seinem ὥς ἐξ ἔργων, sowie die unverkennbare Beziehung aller drei Verse zu dem in V. 11 und 16 beschriebenen Charakter der göttlichen Vorausbestimmung, der unter allen Umständen gewahrt werden müsse, nötigen zu dem Urteil, daß der Apostel hier von der

bereitwilligen Anerkennung jenes obersten Grundsatzes alles göttlichen Heilswirkens bei den Heiden und von dem bewußten Widerspruch gegen ihn bei den Juden reden will. So werden also schon die Partizipien in V. 30. 31 mit *weil* aufzulösen sein; und so wird auch das Nebeneinander und Ineinander freier göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Verantwortlichkeit und Verschuldung erklärlich. Unerklärlich wäre es nur, wenn nach Pauli Anschauung die einzelnen Personen, die sich nach diesen Versen verschuldeten, als einzelne Personen nach Gottes Ratschluß zu Verstockung und Verderben vorausbestimmt wären, kurz, wenn er eine Prädestination bestimmter einzelner Individuen zum Heil und zum Verderben für die messianische Heilszeit annähme. Dieses Urteil über die paulinische Anschauung hat immer wieder an dem Beispiel von Esau und Jakob Nahrung gefunden, während dort doch nur die grundsätzliche Norm der göttlichen Vorherbestimmung festgestellt werden sollte, daß sie geschehen müsse *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Wir entnehmen also vielmehr aus der Art, wie der Apostel hier die Verschuldung Israels beschreibt, daß, was Gott in den bisherigen Ausführungen als absolutes Recht zugesprochen war, hier in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten sein muß. Wir begreifen ferner, wie es auch unter voller Wahrung jenes Grundsatzes für das göttliche Heilswirken, ja gerade durch die Wahrung desselben zu einer Verschuldung der Menschen unter gewissen Umständen kommen konnte und kommen mußte. Alle menschliche Sündenverfallenheit wäre an sich nicht imstande gewesen, ein Schuldmoment zu konstituieren — sonst hätten die Heiden nimmer die Gerechtigkeit empfangen —, nur eins war nach dem unveränderlich feststehenden Grundsatz göttlichen Heilswirkens dazu imstande: die Verweigerung der Anerkennung dieses Grundsatzes. Diese Schuld hat Israel auf sich geladen. Nur deshalb also schließt das Verhalten der Juden eine Verschuldung in sich, weil es in tiefstem Grunde bewußter Widerspruch gegen das Prinzip der Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil, eine Verkennung und Mißachtung der unbedingten Selbstherrlichkeit Gottes ist.

Wir haben nun natürlich das größte Interesse zu fragen, in welcher Form jenes bei der göttlichen Vorausbestimmung maßgebende Prinzip in der Gegenwart seine geschichtliche Verwirklichung gefunden hat, daß die Juden ihm ihren Widerspruch entgegensetzen konnten. Die Antwort gibt der Apostel in den Schlußworten unseres Kapitels in Anlehnung an alttestamentliche Prophetenworte.

V. 32b. 33. Das Zitat stellt eine Kombination von Jes. 28, 16 und 8, 14 dar, in einer vom Urtext und der LXX abweichenden Form, die

aber zum größten Teil in 1 Petr. 1, 6. 8 ihre Parallele hat, was sich nur durch Bekanntschaft und (literarische) Abhängigkeit erklären zu lassen scheint. Ich halte die Verwendung der Stelle im Petrusbrief entschieden für original. Er hat die LXX zweifellos vor sich gehabt, und er kombiniert damit außerdem noch als dritte Stelle Ps. 118 (117), 22. Hätte 1 Petr. das über die LXX hinauschießende ἐπ' αὐτῷ aus unserer Stelle entlehnt, so würde er sicher auch οὐ κατασχυνθήσεται geschrieben haben, anstatt im Anschluß an den Text der LXX οὐ μὴ κατασχυνθῇ. Im 1 Petr. handelt es sich im Grunde auch gar nicht um ein Ineinander beider Stellen, sondern um ein Nebeneinander. In der Wiedergabe von Jes. 28, 16 behält er die Vorstellung vom kostbaren Grundstein bei, ja, auf ihr liegt nach dem Zusammenhang mit den vorigen Versen geradezu der Hauptton. Paulus zitiert hier wahrscheinlich nach dem Gedächtnis in der ihm aus 1 Petr. bekannten Form und nimmt dabei eine völlige Vermischung der beiden Jesajastellen vor. ἐπ' αὐτῷ ist übrigens im 1 Petr. sinngemäß eingeflochten und geradezu notwendig, an unserer Stelle dagegen inkonzinn und nur aus einer Vorlage zu erklären, die es bereits bot, d. h. aus 1 Petr. — Wahrscheinlich bleibt auch προσκόπτειν noch in dem vorher wiederholt verwerteten Bilde von der Rennbahn. In ihrem διώκειν haben sie eine falsche Richtung eingeschlagen und sind gegen den Stein des Anstoßes angerannt und darüber zu Falle gekommen (cf. ἔπταισαν 11, 11). Unter dem Stein des Anstoßes ist Christus selbst gemeint; daher der Artikel. Der Satz besagt: Gott hat aus freier Initiative, und ohne sich durch menschliche Vorzüge und Verdienste leiten zu lassen, beschlossen, einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Ärgernisses in Zion zu legen mit der Bestimmung, daß nur der auf ihn Vertrauende nicht zu schanden werden soll. Eine Heilsordnung, die unter Berücksichtigung menschlicher Verdienste herausgekommen wäre, hätte ein ganz anderes Aussehen gehabt als diese Ordnung, in der überhaupt nicht von Werken, sondern nur vom Glauben die Rede ist, kurz, als dieser νόμος πίστεως (3, 27), welcher bestimmt, daß, wer das Heil erlangen will, es nicht eigenem Rennen und Laufen, sondern Gott allein zu danken haben soll. ἐκ πίστεως (ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ) ist, a parte hominis gesprochen, dasselbe wie ἐκ τοῦ καλοῦντος (V. 12) a parte dei. Und, um auch noch das letzte Glied in der Kette der göttlichen Bewirkungen anzuschließen: Gott ist es gewesen, der auch jene Eigentümlichkeit der Heiden und Juden, die in den Partizipial-sätzen des V. 30 und 31 geschildert wurde, von sich aus hervorgerufen hat. In bezug auf die Heiden wird das aus 1, 18—32 deutlich; vgl.

namentlich das dreifache *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* 1, 24ff. In bezug auf die Juden ist das vor allem geschehen, indem er sie dem Gesetz unterstellte. Durch diese gottgewirkte Eigenart und durch den nach Gottes freiem Ermessen aufgestellten *νόμος πίστεως* wurden die Heiden zu *σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν* (V. 23) und die Juden zu *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπόλειαν* (V. 22). Aber daran, daß Heiden ebenso wie Juden die Möglichkeit hatten, sich anders zu entscheiden, hält der Apostel selbstverständlich fest; sonst könnte es ungläubige Heiden ebensowenig geben wie gläubige Juden. Es handelt sich ja nicht um Vorherbestimmung einzelner Individuen zum Heil oder Verderben, sondern um Vorherbestimmung von Art und Inhalt des Evangeliums. Ebendarum wird der Gedanke an Verantwortlichkeit und Schuld dadurch nicht ausgeschaltet; und ebendarum liegt die Möglichkeit der Errettung auch der verstockten Juden ganz deutlich im Hintergrund der paulinischen Aussagen. Diese Möglichkeit setzt der Apostel auch hier voraus, wie 10, 1 erkennen läßt.

Kapitel 10.

V. 1. Mit einer warmen Anrede an die Leser, der ersten nach 8, 12, hebt der Apostel ohne logische Verbindung mit dem vorigen neu an. Es liegt ihm daran, daß die Leser die wahre Stimmung seines Herzens gegen seine ungläubigen jüdischen Stammesgenossen kennen lernen. Sie ist durchaus nicht feindselig, wie es nach den vorigen Ausführungen scheinen könnte. — Das kräftigere Possessivpronomen *ἐμῇ*; verdankt dieser Stimmung des Apostels seine Verwendung an unserer Stelle und läuft etwa dem *αὐτὸς ἐγώ* 9, 3 parallel. — *εὐδοκία*, in der klassischen Gräzität und in der außerjüdischen Koine ungebrauchlich, heißt *Wohlgefallen* oder *Willigkeit*. ED. SCHWARTZ umschreibt es durch *ἡ καλὴ προαίρεσις* (Gött. gelehrte Anzeigen 1911, S. 659). Neben *δέησις* muß es an unserer Stelle jedenfalls etwas bedeuten, worauf das Verlangen des Herzens aus ist; also: *Wunsch* (WEIZSÄCKER, LIETZMANN) oder: *Sehnsucht* (JÜLICHER). — *πρὸς τὸν θεόν* gehört unmittelbar zu dem Verbalsubstantivum *δέησις*. Dagegen ist *ὕπερ αὐτῶν* aus der engeren Beziehung zu *δέησις* zu lösen und dem Sinne nach auf *εὐδοκία* zu beziehen, wenn die Präposition auch zunächst durch den Begriff *δέησις* hervorgerufen sein mag, um den

Gedanken des Fürbittegebetes zum Ausdruck zu bringen. — εἰς σωτηρίαν mit zu ergänzendem ἔστιν ist Prädikat des Satzes. — Dem μέν folgt kein δέ. Daß der Apostel den in V. 3 ausgesprochenen Gedanken als Gegensatz im Sinne gehabt habe, glaube ich nicht. Es ist ein wirkliches μέν solitarium. HOFMANN und ZAHN sehen darin angedeutet, daß die Verwirklichung des Wunsches nicht vom Apostel allein abhängt. Mir ist es wahrscheinlicher, daß hier die ursprünglich adverbiale, konfirmative Bedeutung des μέν hervortritt (vgl. KÜHNER-GERTH II § 530, 2). JÜLICHER übersetzt es deshalb sinngemäß mit *wahrhaftig*. Aber wenn derselbe Gelehrte zu dem ganzen Satz die Bemerkung macht: „Die unzarte Schlußfolgerung, daß die Errettung Israels für Paulus also doch noch im Bereich der Möglichkeit liege, zu ziehen, werden wir uns hüten“, so stellen wir dem die zutreffendere Anmerkung von BENDEL entgegen: „Non orasset Paulus, si absolute reprobati essent“. Wir dürfen vielmehr nicht so unzart sein, Pauli Fürbittegebet zu einer bloßen Komödie zu stempeln.

V. 2. Die Worte des V. 1 erinnerten an die ersten Verse des vorigen Kapitels; aber während Paulus dort zur Begründung auf die hohen objektiven Vorzüge des Volkes hinwies, wendet sich sein Blick hier, wo er von der Verschuldung Israels reden will, ganz von selbst auf das, was an ihrem Verhalten anerkennenswert ist. Des Apostels Mitgefühl ist um so aufrichtiger, als er aus eigener schmerzlicher Erfahrung heraus urteilen kann. Die Juden beweisen in ihrem διώκειν νόμον δικαιοσύνης Eifer um Gott (gen. obj.) aber ihnen fehlt die ἐπίγνωσις: *die rechte, klare, volle Erkenntnis* (erg.: θεοῦ). Schon diese Aussage kann nicht verstanden werden ohne Einfügung des Schuldmoments. Das Fehlen der ἐπίγνωσις ist einer verkehrten Willensrichtung entsprungen (ZAHN), hat also seine Ursache durchaus nicht etwa in mangelndem Erkenntnisvermögen, das sie nach V. 19 vielmehr durchaus besitzen. — Das Moment der Verantwortlichkeit und Verschuldung tritt noch klarer zutage in

V. 3; denn ἀγνοοῦντες kann im Blick auf V. 19 nicht übersetzt werden: *indem sie nicht kannten* (LIPSIVS, WEISS, JÜLICHER u. a.), sondern hat hier die prägnantere Bedeutung: *indem sie verkannten* (HOFMANN, ZAHN, GÖBEL), *ohne richtige Würdigung* (LIETZMANN). Zu ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη vgl. Bem. zu 1, 17. An unserer Stelle wird die subjektive Fassung des Genitivs im Zusammenhang nach rückwärts schon dadurch befürwortet, daß Gott und sein Wesen als Gegenstand des ζῆλος und der ἐπίγνωσις zu stehen kam. Darum wird es sich also auch in dem Objekt des ἀγνοοῦντες handeln, das ja den direkten Gegensatz zu ἐπίγνωσις einführt. Phil. 3, 9 darf also nicht zur

Erläuterung unserer Stelle verwertet werden. Überdies werden sowohl ἄγνοοῦντες als ζητοῦντες στήσαι weitaus verständlicher und bekommen plastischere Kraft, wenn man die Deutung des Nachsatzes aus 9, 31. 32 entnimmt, das den Lesern noch frisch im Gedächtnis war, und τὴν ἰδίαν (δικαιοσύνην) ζητοῦντες στήσαι nur als andere Ausdrucksweise für διώκοντες νόμον δικαιοσύνης ὡς ἐξ ἔργων ansieht: *sie versuchten ihre eigene Gerechtigkeit als Maßstab für das Gesetz, dem sie nachjagten, zur Geltung zu bringen.* Und die δικαιοσύνη θεοῦ besteht nach den Ausführungen von Kap. 9 (vgl. den Gegensatz ἀδικία 9, 14 und unsere Erklärung dazu) in einem Urteilen und Handeln Gottes nach den 9, 12. 15. 18 aufgestellten Grundsätzen, die seinem ewigen Wesen und Willen entsprechen. So erst wird aber auch für die Schlußworte unseres Verses ein wirkliches Verständnis gewonnen. Denn die Wendung: *sie verweigerten der Gerechtigkeit Gottes den Gehorsam* macht es deutlich, daß die Gerechtigkeit Gottes als eine ihnen objektiv gegenüberstehende Größe anzusehen ist, die mit gewissen Forderungen, also in der Form eines νόμος, an sie herantrat. Wir kennen diesen νόμος: es ist der νόμος πίστεως, von dem 3, 27 die Rede war, und auf den auch der νόμος in 9, 31 gedeutet werden mußte. Diese Deutung findet immer wieder ihren starken Rückhalt an der auffallenden Tatsache, daß im Übergang von 9, 30 zu 9, 31 διώκειν δικαιοσύνην unter der Hand ersetzt wird durch διώκειν νόμον δικαιοσύνης. Das gibt uns ein Recht, die Schlußworte unseres Verses in der Sache mit jenem εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν völlig gleichzusetzen. Die Schuld der Juden läßt sich also auf die kurze Formel bringen: Sie verkannten, daß das alte Gesetz der Werke nach Gottes Willen durch eine neue Gottesordnung, das Gesetz des Glaubens, ersetzt sei; sie verkannten, daß diese in der Gegenwart zur geschichtlichen Wirklichkeit gewordene Tatsache, die alles Mitwirken menschlicher Leistung schlechthin ausschließt, in dem ewigen Wesen und Willen Gottes begründet sei und den für sein Heilswalten unverbrüchlich geltenden Normen, d. h. der Gerechtigkeit Gottes entspreche.

Machen diese Worte wirklich den Eindruck, als wenn hier nur das tragische Geschick Israels gezeichnet werden solle (WEBER)? Kann es denn nach paulinischer Anschauung überhaupt eine schwerere Verschuldung geben, als diese sträfliche Verkennung des Wesens und Willens Gottes? Oder meint man, daß der Apostel seine eigene jüdische Vergangenheit lediglich als tragisches Verhängnis aufgefaßt habe und nicht vielmehr als schwere Schuld? Wohl weiß er in hohen Worten von seinem damaligen Gerechtigkeitsstreben zu reden (Phil. 3, 6),

aber er weiß auch, daß er ebendarum eigentlich nicht wert sei, Apostel zu heißen (1 Kor. 15, 9).

Mit alledem wird selbstverständlich die in Kap. 9 erwiesene Wahrheit nicht aufgehoben, daß Gott durch die nach seinem freien Ermessen erfolgte Vorausbestimmung des *νόμος πίστεως* als des neuen Heilsweges die Verschuldung Israels zuwege gebracht hat, und daß er die Juden, indem er sie dem alttestamentlichen Gesetz als einem Gesetz der Werke unterstellte, selbst dazu vorbereitet hat. Sein Werk ist es, daß sie nunmehr als *σκευή ὀργῆς κατηγοτούμενα εἰς ἀπόλειαν* dastehen. Göttliche Bewirkung und menschliche Verschuldung schließen einander nicht aus.

b) Das Gesetz des Glaubens als Erklärungsgrund für die Tatsachen der Gegenwart (10, 4—13).

Dieser mittlere Abschnitt in dem zweiten Teil der Beweisführung hat sein Charakteristikum an der starken Betonung der eigentümlichen Art der neuen Heilsordnung. Er will keineswegs bloß eine Darstellung des objektiven Tatbestandes geben, sondern eine Erklärung desselben aus der Eigenart der neuen Heilsordnung heraus, die zu der Eigenart der Juden in schroffstem Gegensatz steht. Und da die neue Heilsordnung nur die geschichtliche Verwirklichung des ewigen Heilsplanes Gottes bedeutet, so liefert dieser Abschnitt den Nachweis, daß und warum der Heilswille Gottes bei den Juden zu Unglauben und Verstockung geführt hat und führen mußte. Auch die letzten Verse dieses Abschnittes (V. 12—14) erschöpfen sich nicht in dem Gedanken, daß die gegenwärtige Zeit wirklich Heilszeit sei (WEBER); auch sie wollen zeigen, daß die ihrem Ursprung nach notwendig einheitliche und deshalb auch in der Gegenwart für alle ohne Ausnahme durch einen und denselben Heilsmittler, den erhöhten Christus, gewährleistete Heilsordnung die Juden unter dieselben Bedingungen stelle, wie die Heiden.

V. 4. Die Verkennung der Gerechtigkeit Gottes durch die Juden und ihr bewußter Ungehorsam gegen sie erklärt sich aus der Verkennung der Tatsache, daß die Gerechtigkeit Gottes in der Heilszeit nach Maßgabe der in Kapitel 9 festgestellten Normen für das göttliche Heilswalten den Charakter freier Gnade und unverdienten Erbarmens tragen muß, daß also das mosaische Gesetz als ein Gesetz der Werke nicht als das für die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes in der Heilszeit maßgebende Gesetz in Geltung bleiben konnte. Denn es rechnet mit dem Faktor des Werkverdienstes, der bei der Verwirklichung des göttlichen Heilswillens außer Ansatz bleiben muß. Das Gesetz muß ausgeschaltet und durch den Glauben ersetzt werden, der allein seinem Wesen nach jenen für Gottes Heilswalten bestimmenden Normen kongenial ist. Das ist in Christo geschicht-

liche Wirklichkeit geworden. Hinfort soll nach Gottes Willen jeder ohne Ausnahme, also auch der Jude, nur durch Glauben die Gerechtigkeit erlangen, die zum Leben führt. Die Zeit der Werkgerechtigkeit ist für immer vorüber, wenn nach Gottes Willen die Glaubensgerechtigkeit als wirkliche Heilsordnung, die der Erreichung ihres Zieles gewiß ist, auf den Plan tritt. V. 5. Dieser ausschließende Gegensatz kommt übrigens in alttestamentlichen Schriftworten deutlich zum Ausdruck. Denn Moses beschreibt die Gerechtigkeit, die einer vielleicht auf Grund von Werken erlangen könnte, mit Worten, aus denen hervorgeht, daß hier das ausschließliche Gewicht auf das Werketun gelegt ist. V. 6. 7. Die Glaubensgerechtigkeit führt sich dagegen in alttestamentlichen Schriftworten selbst in einer Weise ein, die uns zeigt, daß sie vom Menschen auch nicht die geringste eigene Arbeitsleistung erheischt, da alles, was wir zur Erlangung von Gerechtigkeit und Leben nötig haben, von Gott getan sei. Denn so spricht sie: „*Du sollst nicht denken: wer kann denn in den Himmel hinauffahren, oder: wer kann denn in die Unterwelt hinabfahren?*“ Wenn sie so spricht, so will sie dir zu bedenken geben, daß du nicht erst nötig hast, Christum vom Himmel herabzuholen oder ihn von den Toten heraufzuholen. Das wäre freilich eine alle menschliche Kraft weit übersteigende Aufgabe. Das hat Gott für dich getan: er hat seinen Sohn vom Himmel herabgesandt, damit er für uns den Tod erleide, und er hat ihn aus dem Tode wieder zu neuem Leben erweckt. V. 8. Und diese Heilstatsachen liegen nicht in unendlichen Fernen, daß du erst noch laufen und dich mühen müßtest, um in ihren Besitz zu gelangen. Nein, so spricht die Glaubensgerechtigkeit weiter: „*Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen*“. Damit meint sie das Wort des Glaubens, das dir in unserer Predigt entgegengebracht wird. V. 9. So hast du in der Tat nicht mehr nötig, dich in eifrigem Werketun abzumühen, um zur Gerechtigkeit zu gelangen. Du brauchst dich nur mit deinem Munde zu dem erhöhten Herrn Jesus zu bekennen und nur mit deinem Herzen zu glauben, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet werden. V. 10. Nur Herz und Mund brauchst du in Tätigkeit zu setzen, um dir mühelos das Heil anzueignen, das dir aus Gnaden entgegengebracht wird. Denn das bloße Glauben mit dem Herzen führt zur Gerechtigkeit, und das bloße Bekennen mit dem Munde, das doch nichts anderes ist als jubelnde Äußerung des Herzensglaubens, führt zur Errettung. V. 11. Nur das ist nötig, daß du empfänglich bist, daß du aus der Hand der göttlichen Gnade nehmen willst, — kurz, daß du glaubst. Denn so heißt es in der schon oben erwähnten

Schriftstelle: „*Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden*“. V. 12. 13. Dieser Grundsatz hat schlechthin allgemeine Geltung, also auch für die Juden. In diesem Punkt besteht in Wahrheit zwischen Juden und Griechen kein Unterschied. Die Art des neuen Heilsweges konnte auf menschliche Unterschiede und Vorzüge keine Rücksicht nehmen und hat darauf auch in Wahrheit keine Rücksicht genommen. Denn sie alle ohne Unterschied haben einen und denselben erhöhten Herrn, der den Reichtum seiner Gnade und seines Erbarmens über alle ausschüttet, die ihn im Gebet darum anflehen. Das wird bereits in einem Wort des Propheten Joel für jeden ohne Unterschied, demnach auch für den Juden, als Voraussetzung für die Teilnahme an der Errettung hingestellt, daß er den Namen des erhöhten Herrn anrufe.

V. 4. Dieser Vers spricht den leitenden Grundgedanken aus, der im folgenden nur seine nähere Ausführung erhält. Die begründende Anknüpfung an V. 3 macht deutlich, daß eine Verkenning der Gerechtigkeit Gottes mit der Verkenning der in V. 4 beschriebenen Tatsache sachlich identisch ist. Darum kann νόμον, obwohl artikellos, nicht den allgemeinen Begriff Gesetz (WEISS, HOFMANN, ZAHN), sondern nur das mosaische Gesetz bedeuten. Die Artikellosigkeit kennzeichnet die Qualität dieses Gesetzes als eines Gesetzes der Werke (vgl. χωρίς νόμον 3, 21). Dagegen ist Χριστός ohne Artikel nom. propr. und faßt sofort die bestimmte Person Christi ins Auge, ist also nicht bloß allgemeine begriffliche Bezeichnung des von den Juden erwarteten Messias (ZAHN; vgl. HOFMANN). Die Aussage stellt sich auf den Boden der in Christo verwirklichten Tatsachen. Daß der Schriftbeweis in V. 5ff. vom Standpunkt der alttestamentlichen Voraussage aus gegeben ist, spricht natürlich nicht dagegen. — τέλος heißt *Ende, Aufhebung*. Daß Christus des Gesetzes „Zweck und Ziel“ gewesen sei, ist trotz Gal. 3, 24 ein unpaulinischer Gedanke. Auch die Frage nach dem tertius usus legis hat mit unserer Stelle, in der es sich lediglich um die Bedingungen der Rechtfertigung handelt, nichts zu schaffen. Die letzten Worte sind nur eine Umschreibung des Satzes, daß mit Christo der νόμος πίστεως aufgerichtet sei, der hinfort die Grundlage für die Betätigung der Gerechtigkeit Gottes bilden soll. Eine Verweigerung der Anerkennung dieser neuen Glaubensordnung bedeutet also eine selbstverschuldete Verkenning der Gerechtigkeit Gottes und eine sträfliche Verweigerung des Gehorsams gegen sie.

V. 5ff. beweisen nun aus dem diametral entgegengesetzten Wesen der Glaubensgerechtigkeit und der Werkgerechtigkeit, daß die Auf-

stellung des Glaubensgesetzes in Christo wirklich das Ende des alttestamentlichen Gesetzes bedeutet (LIPSIUS). Das ganze Gewicht liegt im folgenden auf der Darstellung des ausschließenden Gegensatzes der beiden Wege: des Weges der Juden und des gottgewollten Heilsweges.

V. 5. Ich lege die von WEISS, ZAHN, GÖBEL, LIETZMANN nach dem Zeugnis von BGKLP d g und allen älteren Lat. aufgenommene Lesart zugrunde: *γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ (τοῦ) νόμου, ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ* (so B; die übrigen Zeugen im Anschluß an LXX und offenbar erleichternd: *ἐν αὐτοῖς*): *Denn Moses beschreibt die Gerechtigkeit aus dem Gesetz* (damit, daß er sagt): *Der Mensch, der dies* (die Gebote des Gesetzes) *getan hat, wird auf Grund derselben* (sc. der Gerechtigkeit) *das Leben haben*. Diese Lesart ist auch abgesehen von der besseren Bezeugung wegen des ungewöhnlichen *γράφει* c. acc., wegen der eigentümlichen Art der ganzen Konstruktion und wegen des auffallenden Wechsels zwischen *αὐτά* und *ἐν αὐτῇ* (vgl. dageg. Gal. 3, 12) als die weitaus schwierigere durchaus vorzuziehen. — Zur Sache vgl. 2, 13. Der Ton liegt ausschließlich auf *ὁ ποιήσας*, und zwar auf dem Begriff *ποιεῖν* als solchem, nicht auf der Tempusform (ZAHN). Auf die Charakteristik des Gesetzes als einer Werkordnung ist es abgesehen. Deshalb gehen auch alle weiteren Raisonsnements darüber, ob eine solche Gesetzeserfüllung einem Sterblichen je gelingen werde (ZAHN), über die Absicht der Worte hinaus. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß alle folgenden Erörterungen über das Wesen der Glaubensgerechtigkeit lediglich daraufhin angesehen werden wollen, inwiefern sie in ihrer Beschreibung jedeswedes *ποιεῖν* grundsätzlich ausschließen.

V. 6—8. Im Gegensatz zu Moses, der das Wesen der Gesetzesgerechtigkeit schilderte, läßt Paulus die personifizierte Glaubensgerechtigkeit sich selbst charakterisieren. Ihre Worte sind Deut. 30, 11—14 entlehnt, würden also nach Anschauung des Apostels als Worte des Moses eingeführt werden können. Das will Paulus vermeiden; und da er wegen der midraschartigen Zusätze, die er dem alttestamentlichen Wort anzufügen beabsichtigt, Christum selbst nicht wohl redend einführen kann, so greift er zu dieser merkwürdigen Personifikation der Glaubensgerechtigkeit, die an die Manier der Diatribe erinnert, in der häufig abstrakte Größen zu Trägern von Handlungen gemacht und redend eingeführt werden (vgl. BULTMANN, a. a. O., S. 87f.). Der Apostel verwertet die alttestamentliche Stelle mit großer Freiheit: er formt die einleitenden Worte neu, er läßt das *ἡμῖν* im ersten Wort aus, er verwandelt die Worte der LXX: *τίς*

διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης in den Satz: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*, und er gibt zu alledem den Sätzen, die sich in der alttestamentlichen Stelle auf die Gebote des Gesetzes beziehen, eine nahezu entgegengesetzte Wendung, so daß LIETZMANN gar auf den Gedanken kommen konnte, Paulus bilde vielleicht mit Bewußtsein eine antithetische Parallele zu den alttestamentlichen Worten. Man darf auch nicht sagen, Paulus verwende hier mosaïsche Worte nur zum Ausdruck seines eigenen auf die Gegenwart bezüglichen Gedankens (ZAHN), und er sei sich bewußt, daß er ihnen einen neuen Sinn unterlege (vgl. GÖBEL). Nein, er faßt sie ganz ernstlich als typologischen Ausspruch der personifizierten Glaubensgerechtigkeit und exegesiert sie unter einfacher Vernachlässigung des Subjekts *ἐντολή*. Die mit *τοῦτ' ἔστιν* vom Apostel midraschartig angeführten Infinitive sind von den Verben der Fragesätze unmittelbar abhängig zu denken, so daß die Konstruktion ohne Rücksicht auf *τοῦτ' ἔστιν* weiterläuft (LIETZMANN): *Wer wird in den Himmel hinaufsteigen? — nämlich* (mit dieser Frage ist gemeint:) *um Christum herabzuholen*. In der Sache reden die Infinitive von der Menschwerdung und von der Auferweckung Christi. Die Einführung des Gegensatzes in V. 8 ist ungenau, als hätte er vorher geheißen: *Die Glaubensgerechtigkeit sagt nicht usw.* Durch diesen dem Apostel im Gedanken liegenden Gegensatz, ferner durch den Gegensatz, in den das Ganze zu V. 5 gestellt werden muß, sowie endlich durch den Inhalt von V. 8 wird der Grundgedanke der Verse deutlich. In V. 8 verwendet der Apostel Deut. 30, 14; über *τοῦτ' ἔστιν* ist dasselbe zu sagen wie oben. Treffend stellt ZAHN *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* mit *ὁ νόμος τῶν ἔργων* und *νόμος πίστεως* in Vergleich. *τῆς πίστεως* ist also nicht eigentlich gen. obj., sondern eine Abart des gen. poss.: *das Wort, das sich der Natur der Sache nach mit dem Begriff πίστις verbindet*, d. i. *das Wort von den Heilstatsachen, das Glauben fordert* und deshalb unmittelbar und mühelos mit Herz und Mund erfaßt werden kann.

Die Verse wollen eine Charakteristik der Glaubensgerechtigkeit unter dem Gesichtspunkt geben, daß bei ihr alles *ποιεῖν* schlechthin ausgeschlossen ist. Das *du* der Anrede ist also = *man* und will nicht speziell auf den ungläubigen Juden (ZAHN) gedeutet sein. Auch paränetische Nebentöne („Entschuldige sich keiner damit, daß zu schwere Forderungen gestellt würden!“ (JÜLICHER), oder gar: „Du sollst also nicht zweifeln, sondern mit dem Munde bekennen und mit dem Herzen glauben!“ (LIPSIVS), darf man nicht heraushören. Auch die Erläuterung: „Du brauchst nicht noch auf die Herabkunft oder die Auferstehung des Herrn erst zu warten“ (LIETZMANN) führt abseits

vom Wege der richtigen Erklärung. Der ganze Inhalt und Zweck der Verse erschöpft sich in dem einen Gedanken: „Was zu leisten ist, damit der neue Heilsweg für dich in Kraft trete, hat Gott bereits getan; du brauchst die erforderlichen Heilstaten nicht erst zu verrichten; der Heilsweg eröffnet sich dir ohne besondere Leistung deinerseits durch das Evangelium, das dir durch Gottes Gnade entgegengebracht wird und nichts weiter fordert als Glauben, d. h. den Verzicht auf alles eigene Leistenwollen zur Gewinnung des Heils.“ (WEISS, GÖBEL, WEBER u. a.).

V. 9. Die in diesem Verse gegebene Begründung wird von Hofmann (vgl. ZAHN, GÖBEL) unmittelbar an die Worte der Glaubensgerechtigkeit in V. 8 angeschlossen, so daß sich hier die Rede der Glaubensgerechtigkeit fortsetzen würde. Richtiger sind V. 9. 10 als Berechtigungsnachweis für die soeben gegebene Exegese zu deuten. Mund und Herz, von denen in jenem Wort der Glaubensgerechtigkeit die Rede ist, sind in der Tat die Organe, die auch für die Aufnahme des von den Aposteln verkündigten Wortes in Frage kommen: der Mund für das Bekennen, das Herz für den Glauben. In dieser Reihenfolge beläßt der Apostel die beiden zunächst im Anschluß an die Worte aus Deut. 30, 14. Objekt des Bekenkens ist der erhöhte Herr, der mit dem geschichtlichen Jesus von Nazareth identisch ist (*Ἰησοῦν* ist eigentliches Objekt, *κύριον* Prädikatsobjekt. B cop. Clem. lesen dafür in Anlehnung an den folgenden *ὅτι*-Satz: *ὅτι κύριος Ἰησοῦς*, was von LIPSIUS akzeptiert wird), Objekt des Glaubens mit dem Herzen: die Tatsache der Auferweckung Christi. In der Sache kommen beide Objekte auf dasselbe hinaus. Im Nachsatz erwarten wir im Zusammenhang mit der Charakteristik der Glaubensgerechtigkeit eine Aussage über die Erlangung der Gerechtigkeit. Dafür tritt *σωθήσῃ* ein, augenscheinlich durch den ersten Teil des Vordersatzes veranlaßt, in dem von dem Bekenntnis mit dem Munde die Rede ist; in Verbindung damit erscheint es auch in V. 10, wo die Aussagen über das Bekennen mit dem Munde und das Glauben mit dem Herzen differenziert werden, als Prädikatsaussage. Die Erlangung der Glaubensgerechtigkeit als unmittelbare Folge des *πιστεύειν καρδίᾳ* wird in *σωθήσῃ* vorausgesetzt. Hätte der Apostel schon hier gesonderte Nachsätze für die beiden Vordersätze bilden wollen, so hätte sich die logisch und sachlich unnatürliche Folge: *σωθήσῃ* — *δικαιωθήσῃ* ergeben. Auf den Gedanken, daß durch Glauben mit dem Herzen Gerechtigkeit erlangt werde, kam aber im Zusammenhang alles an. Und der Apostel fühlt das Bedürfnis, ihn deutlich auszusprechen. Das konnte nur so geschehen, daß er die Reihenfolge der beiden Mo-

mente aus dem Worte der Glaubensgerechtigkeit umkehrte und damit zugleich die logisch und sachlich richtige Gedankenfolge herstellte. Das allein ist der Anlaß zu den auf den ersten Blick überflüssig erscheinenden Sätzen in V. 10. Es genügt also nicht zu sagen: *εἰς δικαιοσύνην* und *εἰς σωτηρίαν* seien lediglich aus oratorischen Gründen parallelisiert (Lipsius). Die beiden unterschiedlichen prädikationalen Bestimmungen entsprechen vielmehr genau dem Unterschied zwischen Glauben und Bekennen. Die Rechtfertigung vollzieht sich schon gegenwärtig durch den Glauben; der Übergang von 4, 25 zu 5, 1 hat zugleich deutlich gemacht, inwiefern beides mit der Tatsache der Auferweckung Christi zusammenhängt. — *σωτηρία*, ein durchaus eschatologischer Begriff, die endgültige Rechtfertigung im zukünftigen Gericht, ist die Folge der andauernden Bewährung des Glaubens im Bekennen mit dem Munde.

V. 11. Daß er vom bloßen Glauben und nur vom Glauben in der gegenwärtigen Heilszeit solche gewaltigen Wirkungen erwarten dürfe, beweist der Apostel durch das schon 9, 33 verwertete Schriftwort Jes. 28, 16. Im Zusammenhang nach rückwärts liegt der Nachdruck auf *ὁ πιστεύων*. Der Glaube hat solche Kraft, und nichts als Glaube ist dazu erforderlich. Aber durch das eigens (auch gegen 9, 33) hinzugefügte *πᾶς* wird diesem Grundsatz allgemeine Geltung gegeben (vgl. die Bem. zu *παντὶ τῷ πιστεύοντι* 1, 16). Er gilt also — darauf kommt es hier an — nicht nur für die Heiden, sondern auch für die Juden. In diesem Sinne ist auch 12a zu deuten. Die Verhältnisse, wie sie sich in der Gegenwart als der Zeit der Heilswerklichkeit gestaltet haben, legen dafür ein sprechendes Zeugnis ab. Die christliche, aus Juden und Heiden bestehende Gemeinde hat nur einen einzigen Herrn, den Herrn der Gesamtgemeinde, den erhöhten Christus, der also für die Juden ebenso Heilsmittler ist wie für die Heiden. Unter diesem *κύριος* kann nach V. 9 selbstverständlich wieder nur Christus verstanden werden, nicht Gott. Was sich nach dem Zusammenhang von selbst versteht, daß *πλουτῶν* von der Erweisung des Reichtums der Hilfe und Gnade sprechen will, wird auch durch das Verbum *ἐπικαλεῖσθαι* an sich bereits zum Ausdruck gebracht. Die Worte aus Joel 2, 30 (3, 5) fügt der Apostel mit einem einfachen *γάρ* unmittelbar seiner eigenen Rede ein; daß sie von den Lesern als alttestamentliches Gotteswort erkannt werden, setzt er voraus. Der Sinn des Wortes geht dahin, daß alle ohne Ausnahme, also auch die Juden, in der Heilszeit den erhöhten Herrn sollen um Hilfe und Gnade anrufen müssen, wenn sie anders gerettet werden wollen. Das ursprünglich von Jahwe, dem Herrn und Gott Israels,

handelnde Prophetenwort überträgt der Apostel ohne Bedenken unmittelbar auf den Herrn der christlichen Gemeinde, den erhöhten Christus.

Jesus der Herr. LIETZMANN gibt zu V. 9 einen ausführlichen Exkurs über die Formel: *κύριος Ἰησοῦς*, in welchem er den Nachweis zu führen sucht, daß das feierliche christliche Bekenntnis zu „Jesus, dem Herrn“ dem offiziellen Bekenntnis zum Kaiserkult genau entspreche. Er führt reiches Beweismaterial dafür an, daß der Name „Herr“ von jeher, und zwar besonders im Hellenismus der Kaiserzeit, auf Götter angewandt worden sei, und daß er auch von den Kaisern ausgesagt werde als Ausdruck der ihnen gewidmeten religiösen Verehrung. Seine Darlegungen gipfeln in den Sätzen: „Den Heidenchristen mußte sich die Parallele zu den völlig gleichartigen Kaisertitulaturen aufdrängen, mit denen ja die Vorstellung von der Göttlichkeit ihres Trägers untrennbar verknüpft war: im Munde eines solchen wurde das Bekenntnis: *κύριος Ἰησοῦς* zugleich eine Anerkennung seiner Göttlichkeit wie ein Protest gegen das Kaisertum.“ Unsere Stelle im Verein mit 1 Kor. 12, 3 und Phil. 2, 11 läßt in der Tat erkennen, daß man das paulinische Grundbekenntnis zu Christo recht wohl in die Formel: *κύριος Ἰησοῦς* fassen kann. Aber dies Bekenntnis ist nicht erst von Paulus gebildet; es hat als Bekenntnis der urchristlichen Gemeinde bereits vor Paulus existiert, wenn es auch dort neben dem Bekenntnis zu Jesu als dem Messias nicht die zentrale Stellung und Bedeutung gehabt hat, die es bei Paulus auf Grund seines Damaskuserlebnisses ganz von selbst gewinnen mußte. Schon daraus folgt, daß Anschauung und Ausdruck spezifisch jüdischer Provenienz sind. Aber auch für Paulus steht der alttestamentliche Ursprung der Bezeichnung Jesu als des *κύριος* unzweifelhaft fest. Der alttestamentliche Gottesname Adonaj, den die LXX mit *κύριος* wiedergegeben haben, ist dem Apostel der spezifische Würdenname für den auferweckten und erhöhten Christus. Nur in zählbaren Fällen ist *κύριος* bei Paulus auf Gott zu deuten. Dagegen überträgt er häufig alttestamentliche Stellen, die von dem *κύριος* Jahwe handeln, ohne weiteres auf Christum. So wird es zum Ausdruck für die gottgleiche Würde Christi, und zwar unter dem Gesichtspunkt der tatsächlichen göttlichen Herrscherstellung, die der erhöhte Christus seiner Gemeinde und allen ihren Gliedern gegenüber einnimmt. Stärker und deutlicher als bei dem Gottesnamen *ὁ θεός*, schlägt bei *κύριος* an den meisten Stellen die ursprüngliche appellative Bedeutung des Wortes durch. Indessen, daß es, und zwar

mit und ohne Artikel, auch geradezu als nom. propr. gebraucht wird, kann nicht in Abrede gestellt werden. Überall aber liegt darin die Anerkennung der Göttlichkeit Christi. Dagegen eine unbeweisbare Behauptung ist und bleibt es, daß schon der Apostel Paulus mit dem feierlichen Bekenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei, „einen stillen Protest gegen andere Herren, ja gegen „den Herrn“, wie man den römischen Kaiser zu nennen anfang, empfunden und beabsichtigt habe“. (DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 257; CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, S. 262; JOH. WEISS, *Christus*, S. 26f.). Wenn er 1 Kor. 8, 5 von vielen Herren spricht, die es tatsächlich gebe, und ihnen den einen Herrn Jesum Christum gegenüberstellt, den die Gemeinde als ihren alleinigen Herrn kennt und anerkennt, so hat er unter jenen „anderen Herren“ lediglich Engel und Dämonenmächte verstanden; der Gedanke an den Kaiserkult hat ihm dagegen völlig fernegelegen. — Eine andere Frage ist es, ob durch das Bekenntnis zum *κύριος Ἰησοῦς* nicht etwa bei heidenchristlichen Lesern der paulinischen Briefe das Gefühl des Protestes gegen den Cäsarenkult ausgelöst werden konnte. Diese Frage läßt sich mit Bestimmtheit weder bejahen noch verneinen; aber für die Frage nach der Provenienz dieses Bekenntnisses im Munde der Urchristenheit und des Apostels Paulus hat das auch nicht die geringste Bedeutung.

c) Die gottgewirkte Unentschuldbarkeit der Juden (10, 14—21).

Schon aus V. 5—13 haben wir immer wieder eine konkrete Beziehung der Aussagen auf die Juden herauslesen dürfen, zumal da dieser ganze Abschnitt sich selbst als Begründung zu V. 3. 4 einführte. Der Ungehorsam und die Verstockung Israels in der Gegenwart haben hiernach ihren eigentlichen Entstehungsgrund in der Art und in der allgemeinen Geltung dieser neuen Heilsordnung, d. h. in dem absolut freien Heilswillen Gottes, auf den allein die Vorherbestimmung der Glaubensordnung zurückzuführen ist. Die besondere Beziehung der Ausführung auf die Juden wird in den Schlußversen vollends deutlich. Und auch hier wieder dasselbe Ineinander göttlicher Verursachung und menschlicher Verschuldung! Gott hat seinerseits in der Heilszeit alles so eingerichtet, daß die neue Gnadenordnung den Juden äußerlich und innerlich zugänglich geworden ist, und Israel hat sich in Ungehorsam und bewußtem Widerspruch dagegen aufgelehnt. So stellt der Apostel die Unentschuldbarkeit Israels fest, aber als von Gott gewollt und gewirkt. Keiner von diesen beiden Gesichtspunkten darf einseitig betont werden. — Dieser Abschnitt bekommt sein eigenartiges Gepräge durch die sechs Zitate aus dem A. T., in denen der Nachweis geführt wird, daß alle diese Tatsachen der Gegenwart bereits ihre Vorausdarstellung im A. T. gefunden haben. Gott ist also von diesen für menschliches Urteil rätselhaften Erscheinungen der Gegenwart nicht etwa überrascht worden; nein, er hat selbst alles von langer Hand vorbereitet. Die Ereignisse haben seine Heilspläne nicht durchkreuzt, denn sie liegen durchaus in der Linie der von ihm vorausgewollten Ver-

wirklichung derselben: der freie Heilswille Gottes hat die Juden in unentschuld-
baren Ungehorsam hineingetrieben.

V. 14—16. Die Forderung der Anrufung des erhöhten Herrn setzt die Möglichkeit dazu voraus. Der Glaube, ihre notwendige Voraussetzung, mußte durch entsprechende Botschaft, und diese wiederum durch Sendboten Gottes zugänglich gemacht werden. Daran hat Gott es nicht fehlen lassen; denn ein Prophetenwort weiß ja von den lieblichen Füßen derer zu reden, die aller Welt, auch den Juden, das Evangelium verkündigen. — Aber Tatsache ist es, daß in der Gegenwart nicht alle dem Evangelium sich gehorsam unterwarfen. Auch das hat Gott im voraus gewußt und gewollt. Denn Jesaja spricht im Vorausblick auf die gegenwärtige Heilszeit das bittere Wort: *Herr, wer hat unserer Botschaft Glauben geschenkt?* **V. 17.** Durch dieses auf die Gegenwart bezügliche Jesajawort wird der soeben festgestellte innige Zusammenhang von Glaube, Botschaft und Sendung bestätigt. Überall, wo jemand in der Gegenwart zum Glauben kommt, geschieht es auf Grund von Predigt; und wo die Predigt ertönt, ist ihr Inhalt das Wort Christi, des erhöhten Herrn selbst, das seine Boten als seine Stellvertreter verkündigen. Denn Jesaja, der im Vorausblick auf die Gegenwart über die betrübenden Erfahrungen der Sendboten des Evangeliums Klage führt, redet deutlich den erhöhten Herrn selbst an: der Ungehorsam gegen die Botschaft ist Ungehorsam gegen das Wort des erhöhten Christus selbst. Daher ist der Unglaube der Juden Gotteswirkung und doch eigene Schuld. **V. 18.** Man müßte denn etwa einwenden können: Die Botschaft des Evangeliums ist gar nicht an sie herangekommen. Aber ganz im Gegenteil! Es ist geschehen, was Gott hat vorausverkündigen lassen: *In alle Welt ist die Stimme der Boten des Evangeliums hinausgedrungen und ihre Worte bis ans Ende der Erde.* **V. 19—21.** Oder man müßte einwenden können: Die Botschaft hat sie zwar wohl erreicht, aber sie haben ihren Sinn nicht erfaßt. Darf man das von einem Volke sagen, wie Israel es ist? Schon ein Moseswort redet von dem unverständigen Volk der Heiden, das die Heilsbotschaft nicht nur hört, sondern mit Verständnis und Glauben annimmt: wie sollte Israel da nicht fähig gewesen sein, das Gleiche zu leisten! Und Jesaja erkühnt sich gar in weissagendem Vorausblick auf die messianische Zeit den Heiden, die doch keine Gottsucher sind, Verständnis und Empfänglichkeit für die Offenbarung Gottes in Christo zuzusprechen: sollte dann wohl ein Volk wie Israel im Verständnis für diese Offenbarung zurückgeblieben sein? Nein, was in bezug auf das Judentum der Gegenwart zu sagen ist, zeigt eine andere Jesajastelle deutlich an:

es ist ein ungehorsames, widerspenstiges Volk. Israels Verhalten in der Gegenwart ist also in der Tat sträflicher Ungehorsam und unentschuld bare Auflehnung wider die gottgewollte Ordnung; und Gott selbst ist's, der diese Schuld Israels herbeigeführt hat.

V. 14. 15. In einem eigenartigen, kettenartig verbundenen Satzgefüge führt uns der Apostel vom Begriff der Anrufung rückwärts bis zum Begriff der Sendung, augenscheinlich, um aus dem Prophetenwort des Joel (V. 13) die Berechtigung seiner Exegese in V. 8b nachweisen zu können. Wenn man diesen Zweck der Sätze erkannt hat, wird man auch nicht mehr von einer entschieden künstlichen Gestaltung der Sätze (BLASS, S. 311; vgl. JÜLICHER) sprechen dürfen. Das Hauptinteresse des Apostels liegt in der zweiten Frage, deren Inhalt in V. 17 durch *διὰ ὁμήματος Χριστοῦ* wieder aufgenommen wird, und in der das *οὗ* nicht örtlich, sondern als Objekt zu *ἤκουσεν* zu fassen ist: *Wie sollen sie aber in ein Glaubens- und Vertrauensverhältnis zu einem treten, den sie nicht gehört haben?* Dadurch bekommt weiterhin auch *κηρύσσοντες* und *ἀποσταλῶσιν* einen prägnanten Sinn. Die ersteren kommen dadurch als Herolde Christi und als Träger seiner Worte zu stehen (vgl. 2 Kor. 5, 19. 20); Auftrag und Sendung haben sie unmittelbar von Christo empfangen (vgl. 1 Kor. 1, 17 und die stehende Bezeichnung der Apostel als *ἀπόστολοι Ἰησ. Χρ.*). — Das angeschlossene Schriftwort (Jes. 52, 7) bringt der Apostel nach der LXX, aber in abgekürzter Form: *τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά* (nach ABC ORIGENES) ohne vorausgehendes *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην*, für dessen Ursprünglichkeit WEISS eintritt. Dieses bestätigende Schriftwort steht jedoch nur mit der letzten Frage in sachlichem Zusammenhang. Der Kernpunkt des Kettenschlusses in V. 14. 15 lag aber in dem Nachweis, daß Glaube, Botschaft und Sendung mit dem Worte Christi selbst in innigster Wechselbeziehung stehen. Dafür sollen nun

V. 16. 17 den Schriftbeweis liefern. Die Verse bewegen sich also noch ganz und gar in dem Gedankenkreise von V. 14. 15. Nur scheinbar geht V. 16a zu einer neuen Frage über; in Wahrheit ist der Satz nur die formale Vorbereitung des alttestamentlichen Wortes, das der Apostel zum Zweck jenes Nachweises zu verwerten gedenkt. Auf seine Formulierung im einzelnen ist deshalb kein übertriebenes Gewicht zu legen; also auch nicht auf das überaus zurückhaltende *οὗ πάντες*, anstatt dessen wir *ὀλίγοι* erwarten. Das Jesajawort selbst ist nach der LXX wiedergegeben mit Beibehaltung des *κύριε*, das im hebräischen Urtext fehlt, dem Apostel aber besonders wertvoll ist. Er deutet es direkt auf den erhöhten Christus, vor den sein Sendbote

die Klage bringt. *ἀκοή* ist bei dieser Deutung objektiv: *die Predigt ihrem Inhalte nach*. Denn es ist unnatürlich, die Frage als Selbstanklage des Israel der Endzeit zu fassen, damit nur ja der ursprüngliche Sinn des Wortes gewahrt bleibe. — Nun schließt sich sinngemäß die Folgerung an, in welcher der Grundgedanke von V. 14. 15 wiederaufgenommen wird. *διὰ ῥήματος Χριστοῦ* darf allerdings nicht übersetzt werden: *durch Auftrag* oder *auf Geheiß Christi* (VOLKMAR, WEISS, JÜLICHER, GÖBEL), sondern: *durch das Wort Christi*. Schon die deutliche Rückbeziehung auf V. 8 macht es unmöglich, *ῥῆμα* nach Analogie von Luk. 3, 5; 5, 5; Hebr. 11, 3 u. a. St. zu deuten. Wegen der Parallele mit V. 8 bleiben nur die beiden Möglichkeiten, es auf das Wort Christi selbst (gen. subj.), oder auf das Wort von Christo (gen. obj.) zu beziehen. Unsere Auslegung von V. 14f. fordert die erstere Deutung.

Mit V. 14—17 ist der Beweis erbracht, daß die Voraussetzungen, unter welchen allein es zu einer gläubigen Anrufung Jesu als des erhöhten Herrn kommen kann, in der Gegenwart erfüllt und für alle Menschen in gleicher Weise wirklich vorhanden sind (vgl. ZAHN). So hat es Gott durch Prophetenworte vorausbestimmt, und so ist Gottes Tun an Israel und Israels Verhalten in der Gegenwart zu beurteilen. Danach erscheint Israels Unglaube als gottgewirkter Tatbestand, aber unter bestimmter Bejahung der Verantwortlichkeit und Verschuldung Israels. Beides ließe sich nur dann in Abrede stellen, wenn die vom Apostel selbst in V. 18 und 19 formulierten Einwürfe erhoben werden dürften.

V. 18. *μη οὐκ ἤκουσαν*; *sie haben es doch nicht etwa nicht gehört*? *Es ist doch nicht etwa zu urteilen, daß das Evangelium für sie ungehört blieb*? *μή* ist die Negation der Frage, *οὐκ* die von *ἤκουσαν*, mit dem es zusammenzuschließen ist. Als Antwort erwarten wir eine starke Verneinung. Deshalb steht *μενοῦνγε*, wie 9, 20, im Sinne von *immo vero*. Subjekt des *ἤκουσαν* sind die ungläubigen Juden, wenn sie auch nicht ausdrücklich genannt werden, wie aus besonderem Anlaß *Ἰσραήλ* in V. 19. Die Psalmworte nimmt der Apostel in die eigene Rede auf; wahrscheinlich nur, um immerwährend wiederkehrende Einführungsformeln zu vermeiden. Denn die Worte sind ihm nicht bloß symbolische Einkleidung eigener Gedanken (ZAHN, GÖBEL u. a.), sondern wirkliches Schriftzeugnis über den Umfang der gegenwärtigen Verbreitung des Evangeliums. Nicht als ob er diese vor Augen liegenden Tatsachen erst beweisen müßte; aber es liegt ihm hier wie überall daran, zu sagen, daß alles das in Übereinstimmung mit dem A. T. eingetreten sei. — Das doppelte *ἀντὶ* bezieht sich auf die Sendboten des Evangeliums. — Wieder behandelt der Apostel die Worte unter Ab-

sehen von ihrem ursprünglichen Sinn als direkte Weissagung auf die Predigt des Evangeliums in der Gegenwart. Die durch die dichterisch schwungvollen Psalmworte veranlaßte hyperbolische Schilderung des Erfolges der apostolischen Missionswirksamkeit hat in den paulinischen Briefen zahlreiche Parallelen.

V. 19. HOFMANN und ZAHN ziehen hier, nach dem Vorgang von BENTLEY und WETTSTEIN, *πρῶτος* in die Frage hinein und übersetzen: *Hat etwa Israel nicht zuerst* (von allen Völkern das Evangelium) *kennen gelernt?* Damit solle die zweite an sich denkbare Entschuldigung des jüdischen Unglaubens entkräftet werden, daß durch den geschichtlichen Gang der Messiaspredigt das geschichtlich begründete Vorrecht des jüdischen Volkes verletzt worden sei. Ein ganz fremder Gedanke in diesem Zusammenhang! Auffallend wäre dabei die Fortsetzung der Rede ohne jede syntaktische Anknüpfung, auffallender aber, daß die folgenden Schriftstellen keine Begründung dieses Gedankens geben. Daher nehmen denn auch HOFMANN und ZAHN die Frage in V. 19b als eine Größe für sich und schaffen für die folgenden Schriftworte neue und selbständige Voraussetzungen. Aber in Parallele mit V. 18 erwarten wir in den Zitaten eine Antwort auf die vorangestellte Frage. — *οὐκ ἔγνω* steht in Steigerung des *οὐκ ᾔκουσαν* vom wirklichen Erfassen des Inhalts, ist jedoch auf das Gebiet des Intellekts zu beschränken; die Frage nach der inneren Anteilnahme und der willentlichen Entscheidung für oder wider das erkannte Objekt muß hier aus dem Spiele bleiben. Wir fühlen, daß der Apostel die Wendung *λαὸς ἀπειθῶν καὶ ἀντιλέγων* (V. 21) erst vorbereiten will. Israels Unglaube ist sträflicher Ungehorsam und bewußter Widerspruch gegen eine Heilsordnung, die ihm von Gott mit voller Absicht und unermüdlicher Beharrlichkeit in einer seiner Erkenntnis und seinem Verständnis durchaus zugänglichen Form entgegengebracht wurde. Der Illustration dieses Gedankens dienen die gesamten Ausführungen der letzten Verse. Schon das betont voranstehende *Ἰσραήλ* ist hierfür von Bedeutung (vgl. die Umschreibung). Um alttestamentliche Schriftzeugnisse für diese Tatsache braucht der Apostel nicht verlegen zu sein; als erster Zeuge dafür kommt schon Moses in Betracht. So gefaßt, ist *πρῶτος* in Verbindung mit dem Namen des Moses durchaus nicht sinnlos. Das Wort aus Deut. 32, 21 ist genau nach der LXX zitiert, nur mit Abänderung des doppelten *αὐτούς* in ein doppeltes *ἡμᾶς*. Der Nachdruck liegt vornehmlich auf dem Attribut *ἀσύνετος* (vgl. die Umschreibung). — Das *παράζηλώσω* findet später im Zusammenhang der Lösung des Problems II, 11. 14 seine weitere, sinngemäße Verwendung.

V. 20. Kühner noch ist der Spruch, den Jesaja dem stolzen, selbstbewußten Israel ins Gesicht zu sagen wagt: Jes. 65, 1. Die beiden Satzhälften sind von Paulus umgekehrt, nicht weil *ἐμφανὴς ἐγενόμην* die falsche Vorstellung von einer sinnenfälligen Theophanie Gottes unter den Heiden hätte wecken können (ZAHN), sondern weil das zweite Glied im Text der LXX den Gedanken klarer und kräftiger zum Ausdruck brachte, den Paulus hier verwerten wollte (WEISS). Wahrscheinlich ist vor beiden Dativen nach BD ein *ἐν* zu lesen. Beide Schriftzeugnisse sind von dem Apostel wieder als direkte Weissagungsworte auf die Gegenwart behandelt. ZAHN kommt bei diesen Versen in große Verlegenheit. Wegen der zu V. 21 überleitenden Worte wagt er zwar nicht, die Beziehung des Schriftwortes auf die Heiden in Abrede zu stellen, wie HOFMANN es tut. Nun redet aber das alttestamentliche Wort ursprünglich zweifellos von den Juden. Einer näheren Ausführung über diesen ursprünglichen Sinn des Wortes geht ZAHN jedoch mit der Bemerkung aus dem Wege: „Die Auslegung, teilweise auch der Text der prophetischen Stelle selbst, ist strittig und kann deshalb hier nicht erschöpfend erörtert werden.“ In solchen Fällen tritt klar zutage, daß das Urteil von HOFMANN und ZAHN über die Behandlung und Verwertung alttestamentlicher Schriftzeugnisse durch den Apostel grundsätzlichen Bedenken begegnen muß. Wir müssen rückhaltlos anerkennen, daß Paulus in allen diesen Zeugnissen des A. T. die christliche Gegenwart mit all ihren Tatsachen und Erscheinungen direkt vorausverkündigt und vorausbeschrieben sieht.

V. 21. Inhalt und Zweck dieses Verses werden falsch gewertet, wenn man ihn von der in V. 19 aufgestellten Frage loslöst. Gerade diese Schlußworte des Kapitels bilden den eigentlichen Kern der Antwort auf jene Frage. Die beiden vorausgehenden Schriftworte wollten hierauf nur vorbereiten. Wenn das Verhalten der Juden gegenüber dem eifrigen und unablässigen Angebote Gottes als ein *ἀπειθεῖν* und *ἀντιλέγειν* charakterisiert wird, so setzt das selbstverständlich voraus, daß sie den Inhalt des Evangeliums, das Gott ihnen immer wieder nahe brachte, und den Sinn der im Evangelium an sie herantretenden Forderungen klar erfaßt haben. Aber sie haben ihm bewußtes Nichtwollen entgegengesetzt. Nur eine solche Willensentscheidung wider besseres Wissen kann sträflicher Ungehorsam genannt werden. — Die einleitenden Worte sind, da in den Schriftworten selbst von Israel in dritter Person die Rede ist, zu übersetzen: *In bezug auf Israel aber sagt er* (sc. der Prophet Jesaja).

WEBERS Bemühungen, den Gedanken der Unentschuldbarkeit Israels auch aus den letzten Versen unseres Kapitels womöglich

gänzlich auszuschalten (s. namentlich S. 43 ff.), werden dem Wortlaut der Sätze nicht gerecht. Insbesondere wird er mit seinem Versuch, V. 21 in seiner Bedeutung für den weiteren Zusammenhang fast völlig zu entwerten (S. 44), nicht auf Gegenliebe rechnen können. Im Recht ist er dagegen, wenn er anerkannt wissen will, daß auch durch diese Verse der Gedanke der göttlichen Bewirkung des Unglaubens deutlich hindurchtönt. Auch der Unglaube mit seinem Charakterzug der Unentschuldbarkeit ist von Gott gewollt und gewirkt. Die indeterministische Auffassung des Geschicks Israels hat also kein Recht, sich auf die Ausführung des Kapitels 10 zu stützen. Diese Wahrheit brauchen wir nicht erst aus 11, 7 ff. zu erweisen. Die logische Verknüpfung des zweiten und ersten Teiles durch ein folgerndes οὖν in 9, 30 zeigte es uns bereits zur Genüge. Auch die ununterbrochene Beweisführung aus alttestamentlichen Schriftzeugnissen, die uns die Gegenwart verstehen lehren sollen, redet in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Ist alles das nach Gottes Willen im A. T. vorausbeschrieben, so ist es auch von Gott vorausgewußt, vorausgewollt, vorausbestimmt. Im Evangelium ist den Juden immer von neuem der göttliche Erbarmungswille entgegengetreten, nicht etwa um *σκέυη ἐλέους* aus ihnen zu machen, sondern um sie, so war es göttliche Absicht, in bewußten Ungehorsam hineinzutreiben und so an ihnen zum Verstockungswillen zu werden, der sie zu *σκέυη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* machte. So scheint denn also dies das Ende von allem zu sein: Gott hat sein Volk verstoßen. Das Problem, das bereits durch das Verhältniß von 9, 6 zu 9, 1—5 gestellt war, liegt nunmehr vollkommen klar vor den Augen des Lesers: auf der einen Seite das Verheißungswort, das Israel als Ganzem gilt; auf der anderen Seite der absolut freie Erbarmungswille Gottes, der keine Kürzung duldet, und der, indem er Israel in unentschuldbaren Unglauben hineintrief, für das Volk der Verheißung zum Verstockungswillen ward. Wie löst sich dieses scheinbar unentwirrbare Rätsel der Gegenwart? Die Antwort darauf gibt der Apostel in Kapitel 11.

4) Die Lösung des Problems: Die Verstockung der Juden, das notwendige Mittel zur Durchführung des göttlichen Heilswillens an Heiden und Juden (11, 1—32).

Kapitel 11.

a) Erkenntnisgrund für die Tatsache, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat (11, 1—6).

V. 1. Der Apostel sieht sich durch seine eigenen Ausführungen unwillkürlich zu der Frage gedrängt, ob die Betätigung des göttlichen Verstockungswillens an Israel nicht gar die völlige Verwerfung seines Volkes und die Aufhebung des Verheißungswortes bedeute. Aber diese Frage findet ja schon im Blick auf seine eigene Person eine verneinende Antwort. Wäre die Betätigung des Verstockungswillens Gottes ein Ausfluß seines Verwerfungswillens, so würde Gott auch ihn, einen echten Israeliten, nicht der Berufung gewürdigt haben.

V. 2. 3. Aber wie kann man denn überhaupt so kurzsichtig sein, aus der Verstockung der großen Masse des Volkes und aus der Errettung nur einer geringen Anzahl von Juden in der Gegenwart den Schluß ziehen zu wollen, daß Gott sein Volk verstoßen habe, das er sich doch zu seinem Volk im voraus ausersehen hat? Nein, Gott hat sein auserwähltes Eigentumsvolk nicht verstoßen. Schon wiederholt hat es ja mit dem Volk Israel so gestanden wie eben jetzt; und Gott gab es darum doch nicht auf. Man braucht nur nachzulesen, was die Schrift in dem Abschnitt sagt, der von Elias handelt, wie der Prophet vor Gott wider Israel Anklage erhebt, das seinem Gott die Treue gebrochen habe, so daß er allein als treuer Diener Jahwes übrig geblieben sei.

V. 4. Und was gibt ihm Gott in seinem Antwortspruch zu verstehen? „Du hast kein Recht, daraus zu folgern, daß ich mein Volk verstoßen habe. 7000 aus Israel haben ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt. Das haben sie mir selbst und der Arbeit meiner Gnade zu danken. Scheint es also auch in der Gegenwart, als hätte ich Israel verstoßen: es bleibt doch mein erwähltes Volk, dem ich Treue halten werde.“

V. 5. So ist auch jetzt zum Trost in trüber Zeit, wo man an Israel schier verzagen möchte, zunächst wenigstens ein Rest zustande gebracht worden, und zwar auf demselben Wege, wie damals zu Zeiten des Elias: durch die freie Wahl der göttlichen Gnade. Und das ist die dem göttlichen Heilswillen überhaupt und dann ebenso auch im besonderen dem Inhalt des Verheißungswortes an Israel allein ent-

sprechende Weise, wie sie zur Teilnahme am Heil gelangen konnten. Denn so lautet der oberste Grundsatz für das göttliche Heilswirken an den Menschen: „Nicht aus Werken, sondern allein aus Gnaden!“ Gott gegenüber muß jedes Verdienst der Werke und jedes Rühmen auf seiten der Menschen ausgeschlossen werden. V. 6. Erfolgt aber in der Tat die Auswahl aus Israel in der Gegenwart nach dem Grundsatz: „allein aus Gnaden“, dann ist das „auf Grund von Werken“ für immer außer Kurs gesetzt. Werke können bei der Auswahl zum Heil nicht einmal mehr in zweiter Linie in Betracht kommen. Denn mit jedem Werk würde sich, wenn es als wirksamer Faktor zur Erlangung des Heils mit in Rechnung gestellt werden wollte, Werkverdienst verbinden, das mit Begriff und Wesen der Gnade unvereinbar ist: verdiente Gnade wäre eben nicht mehr Gnade.

V. 1. Das Verständnis des Überganges zu Kapitel 11 hat für das Verständnis des organischen Aufbaues der gesamten Theodizee entscheidende Bedeutung. — λέγω οὖν hat seine genaue Parallele in V. 11. Dort führt die Wendung aber ohne Zweifel eine Frage ein, die sich der Apostel nach den unmittelbar vorangehenden Versen (V. 7 bis 10) stellen zu müssen meint. Ein gleiches Verhältnis wird also auch zwischen 11, 1 und den letzten Versen von Kapitel 10 angenommen werden müssen. Daher darf man sich des unbequemen οὖν nicht durch die Auffassung entledigen, es sei resümierend zu verstehen, und wolle nur andeuten, daß der Apostel über den Abschnitt 9, 30—10, 21 hinweg zu dem Problem des ersten Abschnittes (9, 1—29) zurückkehren wolle (WEISS). HOFMANN und ZAHN legen Gewicht darauf, daß λέγω οὖν von einem τί οὖν ἐροῦμεν; mit folgendem Fragesatz zu unterscheiden sei und vielmehr eine Frage vorbereite, deren Verneinung sich aus dem vorigen ganz von selbst ergebe. In diesem Falle würden wir aber erwarten: „Ich darf also sagen: Gott hat sein Volk nicht verstoßen“; und eine Begründung dafür im folgenden würden wir nicht erwarten. Aber von jenen Exegeten waren die Akzente in 10, 18—21, zumal in V. 21, falsch verteilt. — Diejenigen Ausleger, welche die bei den Juden der Gegenwart vorliegenden Tatbestände indeterministisch zu deuten versuchen, müssen V. 11, 1 umschreiben: „Unter diesen Umständen muß ich mir ernstlich die Frage vorlegen, ob Gott sein Volk nicht etwa ‚zur Strafe für seinen Unglauben‘ verstoßen habe.“ Die Antwort würde dann lauten: „Nein! Gott hat ja eine Auswahl aus der Masse des Gesamtvolkes errettet; diese Auswahl hat nunmehr allein den Anspruch auf den Ehrentitel λαὸς τοῦ θεοῦ; und durch diese Auswahl einzelner ist das Verheißungswort Gottes

an Israel vollinhaltlich erfüllt.“ Wäre das die Meinung des Apostels gewesen, so hätte er sich füglich die gesamten Darlegungen des Kapitels II ersparen können. Denn dann wäre das Problem bereits in zureichender und unter diesen Voraussetzungen auch befriedigender Weise gelöst. Der Beweisgang würde dann so verlaufen sein: 1) 9, 6—13: das Verheißungswort wird falsch verstanden, wenn man es auf das Volksganze bezieht; es ist nur so gemeint, daß eine Auslese aus dem Ganzen an der Verwirklichung der Verheißung teilhaben soll. 2) 9, 14—29: Gott hat das absolute Recht zu solcher freien Auswahl. 3) 9, 30—10, 21: für die große Mehrheit des Volkes ist Verstockung und Verwerfung verdientes Geschick um ihres selbstverschuldeten Unglaubens willen. — In Wahrheit aber ist der Gedankenzug des Apostels bisher so verlaufen: 1) Gottes Verheißung erging an die Adresse Gesamtisraels, sie hatte aber von vornherein den Charakter des freien Erbarmungswillens (9, 6—13). 2) Seinen Erbarmungswillen und, was nur die Kehrseite davon ist, seinen Verstockungswillen frei walten zu lassen, ist Gottes absolutes Recht; denn so ist es in seinem ewigen Wesen und Willen begründet (9, 14—29). 3) Dem göttlichen Erbarmungswillen entsprach die Inaussichtnahme und Aufstellung des *νόμος πίστεως*. Aber gerade dies hat Israel in bewußten Unglauben und Verstockung hineingetrieben: der göttliche Erbarmungswille ist für Israel zum Verstockungswillen geworden. Der Unglaube Israels ist also nicht Voraussetzung, sondern Auswirkung der verstockenden Tätigkeit Gottes an Israel; er müßte also, da Verstoßung nichts anderes ist als der selbstverständliche Korrelatbegriff zur Verstockung, folgerichtig auch als Ausfluß der Verwerfung Israels durch Gott gedeutet werden. Und diese Folgerung ist es, die der Apostel II, 1 mit logischer Konsequenz zu ziehen sich veranlaßt sieht. — Somit ist in den bisherigen Ausführungen das Problem nicht gelöst, auch durch Kapitel 10 nicht, sondern es ist nunmehr erst recht gestellt und harrt in vollem Umfange seiner Lösung. Wir dürfen vermuten, daß sie in dem Satze gefunden werden wird: Der Erbarmungswille Gottes ist für Israel zum Verstockungswillen geworden, weil er nur auf diesem Wege sich in der Gottes Wesen und Willen entsprechenden Weise an Israel durchsetzen konnte. In der Verwirklichung der Verheißungen an Gesamtisrael wird der göttliche Erbarmungswille seine Triumphe feiern.

Mit τὸν λαὸν αὐτοῦ bezeichnet der Apostel also das Eigentumsvolk Gottes, selbstverständlich in seiner Einheit und Ganzheit. Und die in der Frage liegende und durch μὴ γένοιτο auch sofort ausgesprochene

Verneinung lautet nicht: *Gott hat sein Volk nicht in seiner Gesamtheit verstoßen*; sondern: *Gott hat sein Volk in seiner Gesamtheit nicht verstoßen*. Daß Gott nicht alle Juden verstoßen habe, war eine offenkundige Tatsache, die der Apostel doch wahrlich nicht erst zu beweisen brauchte. Was Gott in der Gegenwart an einzelnen aus dem Volk getan hat, kommt vielmehr in Betracht als Erkennungszeichen für die Gesinnung und die Absichten, die Gott mit Bezug auf die Gesamtheit des Volkes hegt, also auch mit Bezug auf seine ungläubigen, verstockten und widerspenstigen Mitglieder. Ich halte es für ein bedenkliches Mißverständnis der paulinischen Anschauung, wenn ZAHN es im Anschluß an HOFMANN so darstellt, als habe Paulus von dem konkreten Bestande des Gottesvolkes in der Gegenwart bei solchen Aussagen, wie II, 1. 2, abgesehen und lediglich den ideellen Begriff der jüdischen Nation im Auge gehabt. Nicht die verworfene Generation der Gegenwart werde von Gott wieder zu Gnaden angenommen werden, sondern eine Annahme bzw. Wiederannahme habe nur die ihre einzelnen Generationen überlebende Nation als solche zu erwarten. Aber mit kommenden Generationen hat der Apostel überhaupt nicht mehr gerechnet. Der Abschluß der ganzen Welt- und Menschheitsentwicklung steht nach seiner Anschauung nahe bevor. Auch das Schicksal der vergangenen Generationen hat er nicht in den Kreis seiner Betrachtung gezogen. Ihn interessiert lediglich die Generation der Gegenwart als der messianischen Heilszeit, die Generation, die jetzt das Gesamtvolk repräsentiert, an dem sich Gottes, dem Gesamtvolk geltende Verheißung erfüllen soll. Ein Urteil über diese ganz konkrete, greifbare Größe enthalten auch die ersten Verse unseres Kapitels. Das *μὴ γένοιτο* enthält also die Behauptung: Gott hat die große Mehrheit des jüdischen Volkes der Gegenwart nicht etwa in Ungehorsam und Verstockung hineingetrieben, um sie definitiv zu verstoßen. Auch diese jetzt ungläubige Mehrheit gehört zu dem *λαός*, dem die Verheißung gilt; auch sie wird also durch die gegenwärtige Verstockung hindurch gerettet werden.

So will auch der Hinweis des Apostels auf seine eigene Person verstanden sein. Er wäre geradezu unerträglich, wenn der Apostel gemeint hätte, in der Auswahl einiger weniger aus der Gesamtheit des Volkes sei ja bereits die volle Erfüllung des Weissagungswortes an Israel gegeben, und seine eigne Berufung in die christliche Gemeinde hinein stelle wohl gar einen besonders bedeutsamen Akt in der Verwirklichung der Heilsverheißung an Israel dar. Um dieser unerhörten Übertreibung in der Selbsteinschätzung des Apostels zu entgehen,

haben einige Ausleger (DE WETTE, MEYER, LIPSIVS, vgl. auch LIETZMANN) gemeint, die Berufung auf seine eigene Person und auf deren israelitische Abkunft solle den eben zurückgewiesenen Gedanken als einen für ihn, den geborenen Juden, subjektiv ganz unmöglichen hinstellen. Allein „dann wäre ja nicht die Tatsache, daß Gott sein Volk nicht verstoßen habe, sondern, daß Paulus dies nicht behaupten könne, begründet“ (WEISS). Die Frage hätte im vorigen also etwa in der Form gestellt sein müssen: λέγω οὖν, ὅτι ἀπόστατο κτλ.; Nein, der Apostel will sagen: Wenn Gottes Gesinnung gegen Israel als Gesamtheit sich geändert hätte im Vergleich zu der Stimmung, von der das dem ganzen Volk geltende Verheißungswort getragen war, so würde auch ich nicht in die Gemeinde hineinberufensein. Die Wahl seiner persönlichen Lebenserfahrungen als Beweismittel für das *μὴ γένοιτο* erklärt sich auch nicht sowohl aus dem Vorausblick auf Elias und aus der Ähnlichkeit seiner Lage mit der jenes Propheten, als vielmehr aus dem Bedürfnis, seinen Lesern zu sagen, wo für ihn persönlich vor allem die Quelle der Gewißheit liege, mit der er das *μὴ γένοιτο* ausspreche. Mit der Selbstcharakteristik, die er dem *ἐγώ* beifügt, verbindet er deshalb ausschließlich den Zweck, sich den Lesern als einen Vollblutjuden sozusagen vorzustellen. Alle Hinweise auf eine hervorragendere Bedeutung seiner Person im Zusammenhange der geschichtlichen Durchführung der Heilsabsichten Gottes, daß er, obwohl ein Verfolger des Christentums, doch ein auserwähltes Rüstzeug geworden sei usw. (vgl. HOFMANN, ZAHN, im Anschluß an THEODOR MORSV.), schießen über den nächsten und alleinigen Zweck der Aussage hinaus. — *σπέρμα Ἀβραάμ* braucht der Apostel hier ohne Bedenken im physischen Sinne von der leiblichen Nachkommenschaft. Das hätte er sicher vermieden, wenn der Kern des Beweises darin läge, daß ja auch er, der Apostel, zu dem eigentlichen Gottesvolk gehöre, welches gegenwärtig den Namen allein verdiene, also zu dem *σπέρμα Ἀβραάμ* in übertragenem Sinne. — Selbst seine Zugehörigkeit zum Stamme Benjamin vermag der Apostel noch aufzuweisen, und vielleicht sagt er es hier wie Phil. 3, 5 mit gewissem Stolz, daß er ein Glied des Stammes sei, der nach dem Exil im Verein mit dem Stamme Juda als Kernstamm Israels im Rest blieb.

Aber auch bei der von uns gegebenen Deutung würde der Hinweis des Apostels auf seine eigene Person eine unbegreifliche Selbstüberhebung und Taktlosigkeit sein, wenn der Brief an eine in ihrer Mehrheit judenchristliche Gemeinde gerichtet wäre. In diesem Falle hätte er zur Begründung für sein *μὴ γένοιτο* doch gewiß an erster Stelle und mit durchschlagender

Kraft auf die gläubige Judenschaft der römischen Gemeinde hingewiesen. So liefert also 11, 1 einen indirekten, aber nur umso unwiderleglicheren Beweis für den überwiegend heidenchristlichen Bestand der Gemeinde zu Rom (WEISS, JÜLICHER).

V. 2. Der Apostel wiederholt nachdrücklich den aus der Frage in Satz 1 sich ergebenden positiven Satz, aber mit dem bedeutsamen Zusatz ὃν προέγνω. Die Worte klingen an Ps. 94, 14 und 1 Sam. 12, 22 an. Die zweite der genannten Stellen kommt vor allem in Betracht (vgl. ZAHN); die in der zweiten Hälfte von 1 Sam. 12, 22 angefügte Begründung darf man zur Erläuterung des προέγνω verwenden. Hier, meint nun ZAHN, sei noch deutlicher als 8, 29, daß jede Ergänzung eines Objektsprädikats zu προέγνω unstatthaft sei, daß προγινώσκειν also schon für sich genommen das aneignende, ohne den Willen der Liebe nicht zu denkende Erkennen Gottes bedeuten müsse. Aber weitaus natürlicher ist es auch hier, als Prädikatsobjekt λαόν zu ergänzen: *welches er als Bundes- und Eigentumsvolk voraus-erkannt und sich dementsprechend zuvorsehen hat*. Will man dabei noch genauer auf vorauserkannte Eigenschaften dieses Volkes reflektieren, so können natürlich nur solche in Frage kommen, die es zum Bundesvolk geschickt machen, keinesfalls sein Ungehorsam und seine Widerspenstigkeit (geg. WEISS). — λαός hat in dieser Wiederholung dieselbe Beziehungsweise wie in V. 1, d. h. es ist das Volks-ganze, die Einheit und Gesamtheit des von Abraham physisch abstammenden Israel. Sonst wäre ja der Hinweis auf seine physische Zugehörigkeit zu der Nachkommenschaft Abrahams, die der Apostel soeben betont hatte, sinnlos gewesen. — Wem diese Begründung nicht zureichend erscheinen möchte, dem führt der Apostel mit ἢ οὐκ οἴδατε eine weitere Begründung aus der Geschichte des jüdischen Volkes zu Gemüt. — ἐν Ἠλείᾳ, zu τί λέγει gehörig, ist so gebildet, als ob es ein von Elias geschriebenes Buch im A. T. gäbe (vgl. 9, 25); es ist zu übersetzen: *in der von Elias handelnden Stelle*. — ὥς ἐντυγχάνει: Parallele zu τί λέγει. Das Verbum wird regelrecht mit dem Dativ der Person konstruiert, mit der man über einen Dritten, gewöhnlich zu dessen Gunsten, verhandelt (vgl. das Dekompositum 8, 26); mit κατὰ von der Anklage, wie 1 Makk. 8, 32; 10, 61. 63.

V. 3. 4. Das Wort selbst folgt erst in V. 4. In V. 3 wird es vorbereitet, aber wieder mit Worten aus 1 Kön. 19, 10. Die Umstellung der Satzglieder ist absichtlich vom Apostel vorgenommen. Nach der Satzfolge im A. T. heißt es, daß Elias allein den Mörderhänden der Feinde Jahwes entgangen sei; Paulus dagegen läßt ihn vor Gott darüber Klage erheben, daß er allein als getreuer Anhänger Jahwes

übrig geblieben sei. Dem entspricht die Belehrung des Propheten durch Gott in V. 4. — *χορηματισμός*: *der göttliche (Orakel-)Spruch*. Das Substantivum ist *ἄπ. λεγ.*, das Verbum kommt im N. T. häufiger vor von göttlicher Kundgebung; vgl. Matth. 2, 12. 22. — *Βάαλ*, obwohl eine männliche Gottheit, ist mit dem weiblichen Artikel verbunden, weil die Juden aus Abscheu vor dem Namen Baal dafür beim Vorlesen das Wort „boscheth“ einsetzten, was die LXX mit *ἡ ἀλόχυνη* wiedergeben. Daher die mehrfache Abänderung des Artikels *τῷ* in *τῇ* (vgl. dazu DILLMANN, *Monatsber. d. Akad. d. Wiss.* 1881, 601 ff.). Das Zitat ist frei nach der LXX gegeben, das Verbum in der ersten Person, wie im Urtext und bei Lucian. Hofmanns Deutung des *κατέλιπον* als dritte Person plur. hat nicht einmal Zahn verteidigt. Dem Apostel ist gerade die erste Person des Verbums von Wichtigkeit; er verstärkt sie gegen den alttestamentlichen Text noch eigens durch *ἐμὰν τῷ*, auf das er, wie die weitere Erörterung zeigt, den Hauptakzent gelegt hat. Ihm allein vermag er den Gedanken der freien, selbstherrlichen Gnadenwahl zu entnehmen. Die Ausdeutung dieses Beispiels aus der Geschichte des jüdischen Volkes schlägt alsbald falsche Bahnen ein, wenn man dazu die Anmerkung macht, wie etwa JÜLICHER, „daß diese 7000 Getreuen, also ein nicht ganz geringer Teil des Volkes, sein Volk geblieben sei, das allein den Namen *λαὸς τοῦ θεοῦ* verdiene“, und davon dann die Anwendung auf die Gegenwart macht. Die, menschlichen Augen verborgene, Gnadenarbeit Gottes an dem Volk, die sich diese 7000 Getreuen zu bewahren vermochtet, soll dem Propheten vielmehr ein untrügliches Anzeichen dafür sein, daß Gott sein Volk als solches, d. h. daß er das Volksganze nicht verstoßen habe.

V. 5. Nur diese Beurteilung ist auch für das *λίμμα* (vulgäre Aussprache für *λείμμα*) *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* in der Gegenwart gestattet. Es liefert den Beweis dafür, daß Gott den Bundesverheißungen, die dem gesamten Volke gelten, auch gegenwärtig nicht untreu geworden ist. Die Verhältnisse liegen jetzt ebenso, wie zu des Elias Zeiten: das Volk im großen und ganzen ist in Unglauben und Verstockung versunken; aber doch wenigstens ein Rest ist zustande gekommen. So ist hier zu übersetzen, wo der ganze Zusammenhang auf einen verheißungsvollen Ton gestimmt ist, während wir *τὸ ὑπόλειμμα* 9, 27 übersetzen mußten: nur der Rest. — *κατ' ἐκλογὴν χάριτος* ist unmittelbar mit dem Verbum zu verbinden und stellt im Sinne des Apostels eine genaue Parallele zu *κατέλιπον ἐμὰν τῷ* in V. 4 dar: die Herstellung des *λίμμα* ist einzig und allein Gottes Werk. Der Ton liegt also nicht auf *ἐκλογή*, weil damit ja nichts wesentlich anderes

gesagt ist als mit *λίμμα*, sondern auf *χάριτος*. Der ganze Ausdruck kann entweder umschreiben, wie es bei der Herstellung des Restes zugegangen ist, oder es kann damit ein längst feststehendes Prinzip genannt sein, das bei der Herstellung des Restes hier ebenso Anwendung fand, wie einst in den Tagen des Elias. Dann würde die genaueste Parallele zu dem Finalsatz *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις μὲνη* 9, 11 herauskommen. Die letztere Auffassung empfiehlt sich auch für unseren Zusammenhang, da hier wie 9, 12 eine grundsätzliche Feststellung des Prinzips folgt, die auch in der Sache der dort gegebenen Erläuterung der *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* genau entspricht.

V. 6. Der Apostel hat damit dem obersten Grundsatz alles göttlichen Heilswaltens wieder die ihm gebührende, ausschlaggebende Stellung angewiesen. Darum liegt es ihm an, ihn inhaltlich zu erläutern, und zwar, wie 9, 11. 12, offensichtlich unter bestimmter Rücksichtnahme auf die Verhältnisse, wie sie sich gegenwärtig gestaltet haben. Schuld und Schicksal der Juden in der Heilsgegenwart sind als Auswirkung des einen, überragenden Grundsatzes zu verstehen, daß alles Heil allein von Gottes Gnade und Erbarmen abhängt, oder was dasselbe ist: daß alles Werkverdienst und Rühmen der Menschen vor Gott ausgeschlossen sein müsse. In der sachlichen Identität dieser zwei Formen des einen Grundsatzes ist auch der kausale Zusammenhang zwischen göttlicher Bewirkung des Heils und menschlicher Verschuldung gegeben. Ebendarum hebt der Apostel den ausschließenden Gegensatz zwischen Gnade und Werkverdienst in der Form eines Allgemeinsatzes noch eigens hervor. Es ist auch wohl kaum im Sinne des Apostels, wenn man die absichtlich ohne Prädikat belassenen ersten Sätzchen aus dem vorigen ergänzt. Es soll eine ganz allgemeine und allgemeingültige Reflexion über den genannten Gegensatz sein. Deshalb halte ich es auch für übereilt, den von der antiochenischen Rezension im Verein mit B dargebotenen Text der zweiten Satzhälfte: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶν* (om. B; mechanisches Schreibversehen nach *οὐκέτι*) *χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον* (B dafür versehentlich *χάρις*), der von WEISS energisch verteidigt wird, einen verworrenen Niederschlag weiter-spinnender Reflexion über den Gegensatz von Gnade und Werken zu nennen (ZAHN; vgl. HOFMANN). Daß man den Abschreibern des Codex B derartige Reflexionen zutrauen darf, bezweifle ich. Wir haben hier dieselbe doppelseitige Betrachtung der Sache, wie 4, 4. 5; und zweifellos ist die innere Verbindung zwischen V. 6 und dem *ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ* des V. 7 besser hergestellt, wenn wir jene zweite Vershälfte als ursprünglich gelten lassen. — *οὐκέτι*: logisch, wie 7, 17; 14, 15;

Gal. 3, 18. — *γίνεται* statt *ἐστὶν χάρις*, vielleicht durch *τὸ γέγονεν* des vorigen Verses mit veranlaßt: *sonst bewährt und behauptet sich die χάρις nicht als χάρις*. — Die metaphorische Deutung des Begriffes *λαός* in V. 1. 2 hat einige Ausleger dazu verleitet, über den zahlenmäßigen Umfang des *λήμα* in der Zeit, wo Paulus unseren Brief schrieb, Betrachtungen anzustellen, und zwar merklich mit der Tendenz, ihn möglichst groß erscheinen zu lassen. So kommt ZAHN zu dem Ergebnis, daß die symbolische Zahl 7000 sich in der Wirklichkeit ums Jahr 58 zum mindesten verzehnfacht hatte, und daß die jüdisch geborenen Christen damals noch einen numerisch ansehnlichen und an Bedeutung überragenden Bestandteil der Christenheit bildeten. In derselben Richtung liegt es, wenn JÜLICHER zu der Zahl 7000 bemerkt: „also ein nicht ganz geringer Teil des Volkes“. Diese Erwägungen und Überlegungen sind ganz gewiß nicht im Sinne des Apostels angestellt, der von der Judenschaft der Gegenwart in unseren Kapiteln ja ganz im Gegenteil zu wiederholten Malen so geredet hat, als ob er den gläubigen Rest überhaupt außer Betracht lasse: das Volk im großen und ganzen ist ungläubig und verstockt (9, 31; 10, 21).

b) Die Folgeerscheinung des Gnadenprinzips bei dem Israel der Gegenwart (11, 7—10).

V. 7. Was ergibt sich nun also aus der Anwendung dieses Gnadenprinzips in der Gegenwart für die von uns behandelte Frage nach dem Geschick des jüdischen Volkes? Die Rechtfertigungsordnung, die Israel durch eigene Kraft und Anstrengung zu erreichen suchte, hat es ebendeshalb nicht erreicht; sein Streben lief dem obersten Grundsatz des göttlichen Heilswirkens entgegen. Die wenigen Auserwählten dagegen, die unter Verzicht auf alles eigene Können und Leisten Gottes Gnade an sich wirken ließen, haben sie erreicht. V. 8—10. Alle übrigen aber sind durch die geschichtliche Auswirkung des Prinzips der göttlichen Gnade, als es sich in der Aufstellung des Glaubensgesetzes durchsetzen wollte, in Unglauben und Verstockung hineingetrieben. Göttliches Tun und durch dies göttliche Tun hervorgerufenes menschliches Verschulden haben so zusammengewirkt, um Verheißungsworte des A. T. zur Erfüllung zu bringen, die auf das Israel der Gegenwart zu deuten sind, und die von gottgewirkter völliger Verblendung und Umnachtung der Menschen zur Strafe für ihren Ungehorsam zu reden wissen.

Dieser Abschnitt enthält eine Zusammenfassung der Grundgedanken von Kapitel 9 und 10. Dann werden wir aber auch nicht erwarten dürfen, daß er eine endgültige Beantwortung der Frage aus II, 1 und damit zugleich die endgültige Lösung des Problems bringe. Genau wie in Kapitel 9 und 10 wird denn auch tatsächlich das Problem als solches lediglich festgestellt, nur hier noch deutlicher unter dem Gesichtspunkt der absoluten Geltung der freien göttlichen Gnade, die jedes Werkverdienst auf seiten der Menschen ausschließt. V. 7a liegt ganz und gar auf einer Linie mit 9, 31f.; V. 7b bis 10 wiederholt, wie JÜLICHER mit Recht bemerkt, bereits in Kapitel 9 Festgestelltes. Aber auf falscher Fährte ist wiederum auch JÜLICHER, wenn er diese Notiz in dem Sinne niederschreibt, als lasse sich V. 7b bis 10 nicht mit V. 1—7a auf eine Fläche projizieren. Vielmehr gerade unsere Verse mit dem Nebeneinander und Ineinander der Gedanken menschlicher Verschuldung und göttlicher Bewirkung sind der abschließende Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung von Kapitel 9 und 10, wonach auch der 9, 30—10, 21 geschilderte, unentschuldbare Unglaube Israels unter dem Gesichtspunkt göttlicher Verursachung zu stehen kam.

V. 7. Die erste Aussage dieses Verses ergänzt sich ganz von selbst aus 9, 31. 32, und *ἐπιζητεῖν* ist eine genaue Wiederaufnahme des dortigen *διώκειν*. Erstrebt und erstrebt Israel eine Rechtfertigungsordnung von sich aus *ὥς ἐξ ἑργων*, so kann es selbstverständlich das erstrebte Ziel, das den Grundsatz der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade zum Heil aufhebt, nicht erreichen. Mit *τοῦτο* wird ὁ *ἐπιζητεῖ* nachdrücklich wiederaufgenommen: *eben dieses durch eigenes Rennen und Laufen angestrebte Ziel*. Im Gegensatz dazu erwarten wir: *ἡ δὲ μὴ ἐπιζητοῦσα ἐκλογὴ ἐπέτυχεν*. Diese Charakteristik muß also in dem prägnanten Ausdruck *ἡ ἐκλογὴ* enthalten sein, wenn nicht alle Logik in die Brüche gehen soll. *ἐκλογὴ* ist also nicht quantitative Benennung einer aus einer Mehrheit erlesenen Minderheit, sondern zugleich Qualitätsbezeichnung. — *Die übrigen aber*, d. i.: Israel im großen und ganzen, *wurden verstockt*, sc. von Gott, und zwar augenscheinlich durch dasselbe Tun, das die *ἐκλογὴ* als solche zustande brachte: durch die geschichtliche Betätigung des Prinzips der absolut freien Gnade Gottes in der Aufstellung der Gnadenordnung des *νόμος πίστεως*. — *πωροῦν*, ein Synonymum von *σκληρύνειν* (9, 17), wird hier wie dort (vgl. 9, 18) auf Gottes freien Willen zurückgeführt als die selbstverständliche und notwendige Kehrseite des *ἐλεεῖν*, also letztlich als unmittelbare Folge des göttlichen Erbarmungswillens. Die von Hofmann vorgeschlagene Auffassung der Aussage über Israel in V. 7a als Frage ist auch von Zahn abgelehnt worden. — In einem lehrreichen Exkurs (III) hat sich Zahn ausführlich über den Unterschied zwischen *πωροῦν* und *πηροῦν*, das auch an unserer Stelle einige Zeugen für sich hat, ausgelassen. *πηρός* wird häufig auf geistige Verblendung und Erkenntnisunfähigkeit bezogen. In diesem

übertragenen Gebrauch nähert es sich der Bedeutung von *πωροῦν*. Daher die vielfache Unsicherheit der christlichen Abschreiber und Übersetzer. *πωροῦν* leitet sich von *πῶρος*: *Tuffstein* ab; also: *verhärten, eindrucksunfähig, unempfindlich machen*. Es bedeutet nach ZAHN nicht ein Verschlechtern und Verderben des sittlichen und religiösen Charakters, sondern eine Bestärkung der Menschen in ihrem Widerspruch gegen die göttliche Offenbarung zur Strafe für ihr unfrommes Wesen. Dieser Definition stimme ich rückhaltlos zu, zumal da ihre Anwendung auf das Israel der Gegenwart eine Bejahung der Verschuldung Israels und eine Zurückführung seines unentschuldbaren Unglaubens auf die verstockende Tätigkeit Gottes ermöglicht. — Die zum Beweis angefügten Schriftstellen sind vom Apostel wieder unmittelbar auf die Gegenwart bezogen, und eine Erörterung über ihren ursprünglichen Sinn ist ebenso überflüssig und fruchtlos, wie eine Reflexion über die verschiedenartige Einführung der Worte. ZAHN meint mit HOFMANN, der Apostel habe in V. 8 absichtlich Buch und Verfasser der alttestamentlichen Worte ungenannt gelassen, um sich die vollste Freiheit in der Wiedergabe der Worte zu wahren und anzudeuten, daß er seine Gedanken über das gegenwärtige Israel nur in Worte des A. T. kleiden wolle. Dagegen führe er V. 9. 10 ausdrücklich als Davids Worte ein, um den Schein fernzuhalten, als ob gerade diese Fluchwünsche des Ps. 69 aus seinem eigenen Herzen kämen. Das würde zu der Stimmung des ganzen Abschnittes wenig passen; darum sei es ihm willkommen, einen heiligen Sänger hier für sich reden lassen zu können. Die erste Auskunft wird schon dadurch hinfällig, daß der Apostel auch in V. 9 den alttestamentlichen Text völlig frei behandelt, indem er den Wortlaut von Ps. 69, 23, augenscheinlich in Erinnerung an Ps. 35, 8, abändert und erweitert. Und der zweiten stellen wir die von feiner psychologischer Beobachtung zeugende Bemerkung JÜLICHERS gegenüber: „In Wahrheit zeigt der Apostel hier geradezu künstlerischen Sinn: von dem furchtbaren, dunkeln Hintergrund V. 1—10 soll die Morgenröte, die von V. 11 an leise heraufzieht, sich um so entzückender abheben.“ Im übrigen ist das, was in V. 9 und 10 in bildlichen Redewendungen beschrieben wird, der Sache nach ebenso kräftig in 9, 22. 29 und 10, 21 zum Ausdruck gebracht. Die Schriftworte werden aber überhaupt nicht richtig behandelt, wenn man anhebt, die einzelnen Ausdrücke in den Zitaten allegorisch zu deuten. Paulus hat die drei Schriftstellen lediglich daraufhin angesehen, inwiefern sie eine Umschreibung des *ἐπωρώθησαν* liefern. Ob er für *τράπεζα, παγίς, θήρα, σκάνδαλον* usw. konkrete Deutungen im Sinne gehabt hat, und wie er die innere

Verbindung zwischen den auf den ersten Blick so stark divergierenden Bildern vollzogen hat, ist nicht zu entscheiden. Manche Wendungen nimmt er mit auf, weil sie ihm nun einmal durch den alttestamentlichen Text zugetragen wurden. Das gilt z. B. von der Zeitbestimmung *διὰ παντός* in V. 10, das durch das Apostels eigene Ausführungen von V. 11 ab ja geradezu aufgehoben wird. Charakteristisch ist beiden Schriftworten der Gedanke, daß die Verhärtung sich in geistiger Verblendung äußert, und daß diese einerseits als gottgewirkt angesehen werden müsse, anderseits als Vergeltung (*ἀνταπόδομα*) für ihr sträfliches Verhalten aufzufassen sei. Die Deutung des Bildes vom „Tisch“ und vom „gebeugten Rücken“ (V. 9. 10) auf den Stolz ihrer vermeintlichen Werkverdienste und auf die knechtische Beugung unter das Gesetz (THOLUCK, PHILIPPI, WEISS, GÖBEL) wage ich nicht zu vollziehen, noch weniger aber mit HOFMANN und ZAHN eine Unterscheidung zwischen V. 8 und V. 9. 10 in der Weise, daß Paulus dort das bereits in der Gegenwart vollzogene innere Gericht der Verhärtung und Verblendung des jüdischen Volkes im Auge habe, hier dagegen das noch bevorstehende äußere Gericht über Tempel und Hauptstadt der Juden. Der Apostel denkt nur an das erstere: das Ganze ist ihm eine weissagende Vorausbeschreibung dessen, was man unter *ἐπωρώ-θησαν* zu verstehen habe.

c) Die Verstockung der Juden als Mittel in der Hand Gottes zur Erreichung seiner Heilsabsichten an Heiden und Juden. Das Interesse des Heidenmissionars Paulus an der Errettung der Juden (11, 11—15).

V. 11. Unter diesen Umständen sieht der Apostel sich zu der Frage veranlaßt: Alle diese übrigen aus Israel, die nicht zur Auswahl gehören, und an denen sich das göttliche Verstockungsgericht vollzog, sind doch nicht etwa nach Gottes Willen deshalb gestraucht, weil sie nach seinem Willen auf ewig dahinfallen und dem definitiven Verderben überliefert werden sollten? Er antwortet sofort und ohne Bedenken: Keineswegs! Vielmehr, wenn Gott ihre Verschuldung und Verstockung benutzt, um seinen Namen auf der ganzen Welt kundzutun und den Heiden das Heil zu vermitteln, so sollen die ungläubigen Juden dadurch zur Eifersucht und Nachfolge gereizt werden. Die Entwicklung der Dinge in der Endzeit hängt nun einmal wesentlich von der Entwicklung der Dinge bei den Juden ab. Das Ziel ihrer Beseligung muß erreicht werden und wird erreicht werden. V. 12. Damit eröffnet sich aber eine unvergleichlich herrliche Perspektive für die Zukunft. Schon ihr Fehltritt ist dazu aus-

geschlagen, daß sich die göttliche Gnade in reicher Fülle über eine ganze sündige Menschenwelt ergoß, und ihrem Dahintenbleiben hinter dem ihnen verheißenen Ziel der Beseligung hat die Heidenwelt die Erfahrung reicher göttlicher Gnadenerweisung zu verdanken: was für einen unvergleichlich größeren Gewinn wird es für die Heiden im Gefolge haben, wenn die Juden nun erst in ihrer ganzen Vollzahl in die Reihe der Gläubigen und Geretteten einrücken werden! V. 13. 14. Gerade euch, sagt der Apostel, die ihr Heidenchristen seid, muß ich das besonders nachdrücklich zu Gemüt führen. Deshalb sage ich euch, um die eben ausgesprochenen Sätze noch einmal abschließend zu bekräftigen: Ich für meine Person stehe zu dieser Frage so, daß ich gerade, weil und insofern ich Heidenapostel bin, meine Ehre darein setze, den mir von Gott übertragenen Dienst als Heidenapostel getreulich zu verrichten, getrieben von dem Bemühen und beseelt von der Hoffnung, ob ich nicht durch die Erfolge meiner Missionsarbeit an den Heiden zur Eifersucht zu reizen vermöchte, was doch mein eigen Fleisch und Blut ist, um so wenigstens einige von ihnen zu retten und die Heilspläne Gottes ihrer Erfüllung ein Stück näher zu rücken. V. 15. Denn wenn schon die Verwerfung der Juden die Versöhnung einer sündigen Menschenwelt mit Gott zur Folge gehabt hat, was kann dann, wenn sie nun zu Gnaden angenommen sein werden, anderes die Folge sein, als der Eintritt der herrlichen Endvollendung, als Auferstehung von den Toten und Teilnahme am ewigen Leben in der Gemeinschaft Gottes und Christi.

V. 11. λέγω οὖν, dem λέγω οὖν in V. 1 entsprechend, führt hier wie dort eine Frage ein, die sich dem Apostel nach den unmittelbar vorhergehenden Versen (V. 7—10) unwillkürlich auf die Lippen drängte. — *πταίω* wird hier in seiner ursprünglichen Bedeutung *anstößen*, *anrennen* genommen werden müssen, damit der durch *ἵνα* geforderte Unterschied im Verhältnis zum Begriff *πίπτειν* herauskommt. Dann besagt *ἔπταισαν* dasselbe wie *προσέκοψαν* 9, 32. Es spricht also nicht allgemein von sittlicher Verfehlung, sondern ganz konkret von dem Verhalten Israels gegenüber dem in Zion gelegten Eckstein, will sagen: gegenüber dem νόμος πίστεως. Gewiß hat der Apostel dies Verhalten hier wie dort Israel als Schuld angerechnet; aber hier wird an dem *ἵνα* der göttlichen Absicht noch deutlicher, daß das Verschulden Israels gottgewollt und gottgewirkt ist. — *πίπτειν*, durch *πταίειν* hervorgerufen, ist bildlicher Ausdruck für das definitive Verderben. Was der Apostel soeben von der verstockenden Tätigkeit Gottes an Israel und dem dadurch hervorgerufenen

Zustand gesagt hatte, konnte in der Tat den Eindruck erwecken, als sei das endgültige, unwiderrufliche Verderben der Verstockten bei Gott beschlossene Sache. Aber nein, damit ist nicht das letzte Wort über Israel gesprochen; vielmehr geht nach Gottes Willen über ihre Verstockung der Weg zu ihrer eigenen Errettung. — Die Satzaussage führt in überraschend schneller Folge zu einer Aussage über die Juden zurück. Die Worte machen fast den Eindruck, als sei es bei der Errettung der Heiden in der Hauptsache auf das *παραζηλώσαι αὐτούς* abgesehen, also als sei das den Heiden vermittelte Heil nur Mittel zu dem Zweck, die Juden für das Evangelium zu gewinnen. Daß diese Beobachtung tatsächlich in gewissem Grade mit Stimmung und Gedanken des Apostels zusammentrifft, zeigt das folgende. — *παράπτωμα*, sachlich parallel mit *πταίειν*, betont bei Paulus überall den Schuldcharakter. Aber dadurch wird nicht etwa „schlechthin ausgeschlossen“ (Weiss), daß das *παράπτωμα* im letzten Grunde durch ein göttliches Tun an Israel verursacht worden ist; es fügt sich dem Ratschluß Gottes über Israel und seinem Heilswirken vielmehr organisch ein. — Zu dem Hauptsatz mag man immerhin ein *γέγονεν* ergänzen; aber auch dann hat der Satz nur den Sinn, daß durch den Verstoß der Juden sich für die Heiden die Möglichkeit der Errettung, der Weg zum Heil öffnete. Das Ganze ist eine abgekürzte Redeweise für den Gedanken, daß dasselbe Tun Gottes, wodurch das *παράπτωμα* der Juden herbeigeführt wurde, und wodurch sie in Unglauben und Verstockung hineingetrieben wurden, nämlich die Setzung des Ecksteins in Zion und die Aufstellung des *νόμος πίστεως*, den Heiden die Teilnahme am Heil zugänglich machte. Durch die zwiefache Finalbestimmung (*ἵνα* und *εἰς*), die beide von der göttlichen Absicht reden, werden die gesamten Aussagen unter den Gesichtspunkt der göttlichen Bewirkung gestellt; man soll also nicht von bloßer göttlicher Zulassung und weiser Ausnutzung menschlicher Verschuldung reden, in der menschliche Willensfreiheit den göttlichen Willen zunächst durchkreuzt hätte. Es war ein von vornherein von Gott in Aussicht genommener Umweg, die Juden durch Unglauben und Ungehorsam und Verstockung hindurch zum Glauben zu führen. — *παραζηλώσαι* verdankt seine Verwendung (vgl. 10, 19) der Weissagung Deut. 32, 31. Es kehrt V. 14 wieder. Heilsame Eifersucht auf die Erfolge des Evangeliums unter den Heiden soll ihr Herz für den Glauben öffnen und den Weg zurück zu dem ihnen von Gott zuge-dachten Heil finden lassen. Sie sollen auf diesem Umwege lernen, von Hochmut und Selbstgerechtigkeit abzulassen; sie sollen lernen, das Rühmen Gott gegenüber aufzugeben und sich der von ihm ge-

setzten Norm im Gehorsam des Glaubens zu unterwerfen, um das Heil in der Weise, wie es nach Gottes Wesen und Willen allein in Empfang genommen werden kann, aus der Hand des gnädigen Gottes entgegenzunehmen und so die notwendige Voraussetzung für die Erfüllung des Verheißungswortes an Israel bei sich zu beschaffen.

V. 12. Es ist dem Apostel gewiß, daß die Entwicklung der Dinge auch in Zukunft unablässig mit dem Geschick des Volksganzes verkettet ist. Nicht als ob für sein Empfinden Israel nun einmal die führende Rolle im Heilswerk zugedacht wäre (JÜLICHER; vgl. auch ZAHN); aber die Heilsverheißung, die Gott Israel als Volksganzem nun einmal gegeben hat, muß in der Zeit der Heilsvollendung unter allen Umständen ihre Erfüllung finden. So wird es begreiflich, daß der Apostel mit der durch das *παραζηλωσαι* in Aussicht gestellten, zunehmenden Verwirklichung der Heilsabsichten Gottes an den Juden sich stetig steigernde, heilsame Rückwirkungen auf die Heidenwelt unmittelbar verbunden denkt.

Für die Auslegung der inhaltlich schwer zu bestimmenden Worte *ἡττημα* und *πλήρωμα* bieten sich folgende methodische Anhaltspunkte: 1. *αὐτῶν* muß bei beiden Substantiven ebenso gedeutet werden, wie bei dem vorausgehenden *παράπτωμα*, also von den verstockten Juden. 2. Zu beachten ist die Parallele in V. 15, wo die beiden Substantiva durch *ἀποβολή* und *πρόσλημψις* ersetzt werden. 3. Da *πλοῦτος ἐθνῶν* nichts wesentlich Neues über *πλοῦτος κόσμον* hinaus bringt, so hat der Apostel *ἡττημα* augenscheinlich eingefügt, um einen besseren Gegensatz zu *πλήρωμα* zu gewinnen. Die Deutung von *ἡττημα* ist deshalb von der Deutung des *πλήρωμα* abhängig. 4. Entscheidend für die Deutung des *πλήρωμα* ist die Wendung *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* in V. 25. Diese Parallele fordert, für *πλήρωμα* an dem Begriff der *Vollzahl* festzuhalten. Das entspricht auch am ehesten der *πρόσλημψις* in V. 15. Es wäre dann eine Art prägnanter, verkürzter Redeweise anzunehmen und etwa der Begriff *εἰσελθεῖν* aus V. 25 hinzuzuergänzen: *ihr vollzähliges Eingehen, ihr volles Einrücken* (JÜLICHER). Als Übersetzung für *τὸ ἡττημα* würde sich dann empfehlen: *ihr Nachstehen, ihr Zurückbleiben, ihr Dahintenbleiben im Verhältnis zu den Heiden* (EWALD, JÜLICHER), was sich aus der Bedeutung des Verbums *ἡττᾶσθαι* ohne Bedenken ableiten läßt. — Zu *πλοῦτος* mag *πλουτῶν* aus 10, 12 zum Vergleich herangezogen werden: es ist *der Reichtum der göttlichen Barmherzigkeit*, der sich über den *κόσμος*, die *sündige Menschenwelt*, vornehmlich also die Heidenwelt (vgl. das folgende bestimmtere *ἐθνῶν*), ergießt. Worin der durch das vollzählige Eingehen auch der jetzt ungläubigen Juden bewirkte,

unaussprechlich große Gewinn für die Heiden bestehen wird, ist hier nicht gesagt. In V. 15 spricht sich der Apostel darüber deutlicher aus.

V. 13. Die ersten Worte: *ὑμῖν δὲ* (nur DGL lesen *γάρ* statt *δὲ*) *λέγω τοῖς ἔθνεσιν* nehmen alle Ausleger, die eine judenchristliche Majorität in der Gemeinde zu Rom voraussetzen, mit größter Bestimmtheit (neuerdings namentlich ZAHN) für ihre Ansicht in Anspruch; als wende sich der Apostel von nun ab, und lediglich für den Schluß unseres Kapitels, an einen engeren Kreis innerhalb der Gemeinde: *zu euch aber, die ihr geborene Heiden seid, zu den Heidenchristen aber unter euch sage ich folgendes*. Das würde verständlich sein, wenn in den folgenden Sätzen etwas Neues gesagt würde. In Wahrheit kehren hier aber die in V. 11, 12 ausgesprochenen Gedanken, nur in noch größerer Bestimmtheit, wieder. So läßt sich auch die Anknüpfung der auf den überleitenden Satz folgenden Aussage mit *μὲν οὖν* verstehen, durch das ein bereits ausgesprochener Gedanke näher ausgeführt oder genauer entwickelt werden soll. *οὖν* stellt die Verbindung mit dem vorigen her und dient zugleich zur Bekräftigung des *μὲν* (vgl. KÜHNER-GERTH II, § 507 c; BLASS, § 78, 5). Der einleitende Satz wird durch dieses *μὲν οὖν*, das logisch unmittelbar an V. 11, 12 anknüpft, gleichsam parenthesiert. Dadurch geschieht der Tatsache kein Abbruch, daß *λέγω* die folgende Aussage einleitet: *Euch aber, den Empfängern des Briefes, die ihr zum weitaus größten Teil geborene Heiden seid, und die ihr vielleicht an dem, was ich soeben über den unendlichen Wert der Gewinnung der Juden für das Heil gesagt habe, Anstoß nehmen mögt, sage ich frank und frei heraus, was für Folgerungen sich mir persönlich (ἐγὼ) aus den eben ausgesprochenen Wahrheiten für mein Urteil über Inhalt und Aufgabe meiner Berufsarbeit ergeben, wenngleich ich allerdings (μὲν) speziell für Heiden (bem. das betonte ἔθνεσιν) Apostel bin und, oberflächlich geurteilt, die Gewinnung der Juden nicht zu meinen eigentlichen Berufspflichten zählen kann usw.* Daß die Rede von V. 13 ab einen anderen Ton anschlägt, ist freilich unverkennbar. V. 15—24 enthalten eine Warnung der Heidenchristen vor Selbstüberhebung und hochmütiger Verachtung der Juden. Der Anlaß dazu wird schwerlich in dem subjektiven Bedürfnis des Apostels zu suchen sein, sich mit ihm bekannten Stimmungen heidenchristlicher Kreise in seinem bisherigen Arbeitsgebiete auseinanderzusetzen. Liegen aber bestimmte Verhältnisse der römischen Gemeinde, die dem Apostel zu Ohren gekommen sind, im Hintergrund, so ist die Situation zweifellos geschichtlich begreiflicher, wenn der heidenchristliche Teil der Gemeinde in der Majorität war. Das werden wir durch Kapitel 14, 15 bestätigt finden. Also, selbst wenn der Apostel

hier eine Verengerung der Adresse im Unterschied von der bisher angededenen Gesamtgemeinde hätte vornehmen wollen, könnte das doch nur in der Absicht geschehen sein, die judenchristliche Minorität auszuschließen. Aber diese Anschauung wird durch V. 25—32 überhaupt unmöglich gemacht. Denn diese Verse hinterlassen durchaus nicht den Eindruck, als wären sie nur zu einem Teil, und nun gar zu einem verhältnismäßig geringen Teil der Gemeinde gesprochen. Sie bringen die Erörterung ja auf ihren Höhepunkt und proklamieren in V. 30—32 noch einmal die großen Grundsätze, die wir als Leitgedanken der gesamten Ausführungen in unseren Kapiteln erkannt haben. Diese Sätze können nur an die Adresse der Gesamtgemeinde gerichtet sein; und doch sind auch hier die angededenen ἑθνεῖς deutlich als Heidenchristen charakterisiert.

ἐφ' ὅσον = *in quantum, insofern*; die temporale Deutung = *quandiu* gibt hier keinen Sinn. Zu δοξάζω vgl. 2 Thess. 3, 1. Der Apostel denkt an die treue und eifrige Arbeit, mit der er sein Amt zu Ehren bringt. Das würde, für sich genommen, nach Selbstverherrlichung aussehen, die der Apostel stets auf das ängstlichste meidet. Deshalb schließen wir den Nebensatz εἰ πως κτλ. mit ZAHN aufs engste an den Hauptsatz an und legen auf ihn zugleich den größeren Nachdruck: *ich habe bei all meiner eifrigen und mühevollen Arbeit in meinem heidenapostolischen Beruf stets den Hintergedanken, ob ich nicht etwa usw.* Das enklitische μὲν wird in seiner Voranstellung doch wohl das persönliche Interesse des Apostels betonen sollen, das seinen Eifer in dieser Hinsicht verständlich macht: *mein eigen Fleisch und Blut* (vgl. 9, 3). Die Verbalformen παραζηλώσω und σώσω sind nach Analogie von 1, 10 als futurische Formen zu fassen. Bescheidenlich (vgl. schon das vorsichtige εἰ πως) erhofft er durch seine Tätigkeit nur τινὰς ἐξ αὐτῶν zu retten. Das Heil Gesamtisraels erwartet er, wie wir sehen werden, von dem machtvollen Eingreifen Gottes selber. Aber er trägt auf diese Weise doch wenigstens, soweit er vermag, dazu bei, daß das Ziel, das unter allen Umständen erreicht werden muß, um ein wenig näher gerückt wird. Die hier vorgetragene Auffassung seines Berufes klingt an 1 Kor. 9, 22 an; Tonlage und Tonstärke sind an unserer Stelle freilich wesentlich erhöht. Das Ganze ist eine psychologisch verständliche Vorbereitung der folgenden, paränetisch gefärbten Ausführung.

V. 15 führt den Grund an, warum ihn gerade die Hoffnung auf Gewinnung der Juden zu besonderem Eifer in seiner Amtsführung anspornt. Die allgemeinen Gedanken von V. 12 bekommen hier konkrete Färbung. — Für ἀποβολή empfiehlt es sich, schon wegen des

Gegensatzes zu *πρόσλημψις*, die ursprüngliche Bedeutung *Wegwerfung* beizubehalten. Act. 27, 22 hat es die Bedeutung *Verlust*. Die *πρόσλημψις* ist demgegenüber die Hinzunahme zur *ἐκλογή*, die das Heil erreicht. *κόσμον* faßt, wie in V. 12, wieder in erster Linie die Heiden ins Auge. Ob der Apostel unter *καταλλαγή κόσμου* die wirklich vollzogene Aussöhnung der bereits gläubig gewordenen Heiden mit Gott oder die Ermöglichung der Versöhnung mit Gott für die ganze sündige Menschenwelt verstanden wissen will, ist fraglich. — Auch die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* beschreibt nun jedenfalls eine Wirkung, welche die *πρόσλημψις* der Juden für die Heiden im Gefolge haben wird; und zwar muß man sie sich als etwas die *καταλλαγή κόσμου* an Wert unendlich Überragendes vorstellen. Darum werden alle Deutungen abzulehnen sein, die den Ausdruck auf eine innergeschichtliche, wenn auch noch so gewaltig und tiefgreifend vorgestellte Neugestaltung des religiös-sittlichen Lebens innerhalb des Heidentums beziehen. Denn Herrlicheres, als die Aussöhnung mit Gott samt ihren selbstverständlichen und unausbleiblichen Folgen kann von den Heiden in diesem Äon nicht erreicht werden. Vollends von einer umfassenden Bekehrung innerhalb der Heidenwelt kann in dem Worte schon darum nicht die Rede sein, weil nach V. 25 die Vollzahl der Heiden bereits eingegangen sein wird, bevor die Bekehrung und Errettung von Gesamtisrael erfolgen soll. — Es bleibt also nur übrig, die Wendung von der messianischen Endvollendung und dem damit anhebenden, dauernden Leben in der Gemeinschaft Gottes und Christi zu verstehen, dem die Auferweckung der in Christo Entschlafenen vorangehen wird. Es ist also des Apostels Anschauung, die er mit der Anschauung des Urchristentums überhaupt (vgl. Act. 3, 21) teilt, daß die Welt- und Heilsgeschichte ihr Ende erreicht haben wird, wenn Israel in seiner Gesamtheit für das Evangelium gewonnen ist.

Die *ἀποβολή* des gegenwärtigen Israel ist in der Sache natürlich nicht identisch mit dem *ἀπώσατο* am Beginn unseres Kapitels, sondern spricht von der zeitweiligen Verwerfung, die mit der *πρόσλημψις* ihr Ende finden soll. ZAHN stützt auf dieses *ἀποβολή* und auf die, wie er meint, absichtliche Auslassung eines *αὐτῶν* hinter *πρόσλημψις* seine Behauptung, daß das Objekt der *ἀποβολή* ein anderes sei, als das Objekt des *οὐκ ἀπώσατο* in V. 1. 2, und ebenso das Objekt der *πρόσλημψις* verschieden von dem Objekt der *ἀποβολή*. Auch *ἀποβολή* bedeute einen unwiederbringlichen Verlust und Untergang, dem die gegenwärtige Generation des Israel nach dem Fleisch als nationale Organisation in der Tat verfallen sei. — Aber zu *πρόσλημψις* ist ohne Zweifel ein *αὐτῶν* aus dem vorigen zu ergänzen; und jeder

Leser mußte den Apostel dahin verstehen, daß ebendieselben verstockten Juden, die jetzt eine ἀποβολή erlebt hatten, der einst die πρόσλημψις an sich erfahren sollten. Es sind nach V. 23 die um ihres Unglaubens willen gegenwärtig verworfenen Juden, die, wenn sie sich im Glauben der neuen Gottesordnung unterworfen haben, von Gott wieder zu Gnaden angenommen werden sollen. Das Schicksal des Gesamtvolkes vollzieht sich natürlich in dem Schicksal der gesamten Einzelmitglieder des Volkes (vgl. Bem. zu τὸν λαὸν αὐτοῦ V. 1).

d) Warnung der Heidenchristen vor unbegründeter Überhebung über die Juden (11, 16—24).

V. 16. An dieser Aussage kann nur der Anstoß nehmen, der das einzigartige Verhältnis der Juden zu Gott verkennt. Der Teig nimmt an der Gottgeweitheit des Erstlingsbrotes teil, und die Zweige an der gottgeweihten Art der Wurzel: so hängt das Volk der Juden im Ganzen und in allen seinen Gliedern mit den Erzvätern unauflöslich zusammen, und durch diesen Zusammenhang besitzt es in allen seinen Gliedern die unverlierbare Eigenschaft einer besonderen Gottzugehörigkeit und Gottgeweitheit. V. 17. 18. An den Heiden, mit dem er sich in Zwiesprache befindet, und der mit mancherlei Einwendungen zur Hand ist, wendet sich der Apostel deshalb mit eindringlicher Belehrung und Zurechtweisung: Es sind ja freilich einige von den natürlichen Zweigen des Ölbaumes ausgebrochen worden, und du, ein Reis vom wilden Ölbaum, bist unter den übriggebliebenen Zweigen des echten Ölbaums eingepfropft und dadurch organisch verbunden mit seinem Stamm und seinen Wurzeln, aus denen dir nunmehr die Saftfülle zuströmt, als wärest du aus ihnen hervorgewachsen. Aber das gibt dir kein Recht, dich zu überheben, als hättest du es durch besondere Eigenschaften verdient, die Stelle der ausgebrochenen echten Zweige einzunehmen, und als wären sie ausgebrochen worden, weil sie von Natur weniger taugten als du. Wenn du dich aber doch zu solcher Ruhmredigkeit gegen die ausgebrochenen echten Zweige verleiten lassen solltest, so bedenke: Nicht du bist es, der die Wurzel trägt, sondern die Wurzel trägt dich. V. 19. 20. Du kannst hier nun allerdings einwenden: Ich muß doch in Gottes Urteil mehr wert sein als jene, wenn er sie ausbricht, um für mich Platz zu schaffen. Ich will den Einwand in gewissem Sinne gelten lassen: die Absicht, dich einzupfropfen, hat Gott allerdings damit verbunden und dadurch erreicht, daß er jene Zweige ausbrach; aber er hätte es trotz aller wohlwollenden Absichten, die er mit dir im Sinne hatte, nimmer-

mehr getan, wenn sie sich nicht durch Unglauben verschuldet hätten, und du hast deinen Platz unter den echten Zweigen nicht etwa um deiner besonders trefflichen Eigenschaften willen bekommen, sondern nur, weil du dich im Gehorsam des Glaubens der von Gott festgesetzten Rechtfertigungsordnung unterworfen hast. Du hast also keinen Anlaß, hochmütig zu sein; denn du hast nichts, Gott hat alles dazu getan, daß du unter den echten Zweigen Aufnahme fandest, vielmehr du hast allen Grund auf der Hut zu sein, daß du nicht wieder deines Heils verlustig gehest. **V. 21.** Denn wenn du dir anmaßest, dich gegen die ausgebrochenen Zweige zu rühmen, so bedeutet das ein Rühmen wider Gott, da du ja tust, als hättest du das Heil durch eigene Mühe und Verdienst rechtmäßig erworben. Solchem selbstzufriedenen Hochmut ist die göttliche Strafe sicher; und wie Gott die natürlichen Zweige um ihrer Selbstgerechtigkeit willen nicht geschont hat, so wird er auch dich und dich erst recht nicht verschonen, wenn du in die gleiche Schuld verfallst. **V. 22.** Halte dir also stets vor Augen, wie Gott in seinem Heilswirken verfährt: gütig gegen den einen, streng gegen den anderen. Seine Gerichtsstrenge läßt er walten gegen die, welche durch ihren Hochmut zu Fall gekommen sind; an dir dagegen tut sich die Güte Gottes kund, aber immer nur unter der Voraussetzung, daß du daran festhältst, daß du deine Errettung nicht dir selbst, sondern allein der barmherzigen Güte Gottes zu verdanken hast. Sonst wird dich dasselbe Geschick ereilen, wie die gegenwärtige jüdische Generation: du wirst aus demselben Grunde, wie sie, aus den Zweigen des echten Ölbaums herausgeschlagen werden. **V. 23. 24.** Und ebenso werden andererseits jene, wenn sie zur gehorsamen Unterwerfung unter die gottgewollte Heilswirkung zurückkehren, wieder eingepropft werden. Denn es steht durchaus in Gottes Macht, sie wieder einzupropfen; ist es doch viel natürlicher und leichter, sie wieder dem Baum aufzupropfen, zu dem sie von Haus aus gehören, als, wie es bei dir der Fall gewesen ist, einen Zweig von einem wilden Ölbaum einem echten Ölbaum aufzupropfen, dessen Art von Natur ihnen nicht eignet. Es entspricht also nur der ursprünglichen Anlage Israels und seiner Gottgeweihtheit, wenn es endlich wieder ganz zu Gnaden angenommen werden wird und zum Heil gelangt.

V. 16. Mit einem einfachen *δέ* metabaticum geht der Apostel zu einer neuen Gedankenreihe über, die wir uns veranlaßt denken müssen durch einen Einwand aus heidenchristlichem Munde, etwa des Inhalts: „Wie kannst du im Widerspruch zu den vor Augen

liegenden Verhältnissen so große Segnungen für Israel und von Israel her für die Heiden erwarten?“ Und nirgends hat sich das Hochgefühl des Juden Paulus so charakteristisch geäußert, wie in der Antwort, die er darauf gibt. Der große und unverlierbare Vorzug, den das Judenvolk im ganzen und seine gesamten Glieder im einzelnen besitzen, wird in V. 16 durch zwei Bilder beschrieben, welche die gleiche Deutung fordern. — ἀπαρχή und φύραμα erhalten ihre inhaltliche Bestimmung aus Num. 15, 18—21: das Erstlingsbrot, dem Heiligtum oder den Priestern dargebracht, gibt dem ganzen Teig, von dem es genommen ist, gottgeweihten Charakter. Durch beide Bilder will der Apostel dem ganzen Volk das Prädikat der Heiligkeit sichern. Im zweiten Bilde wird das erreicht durch Betonung des organischen Zusammenhanges zwischen dem jüdischen Volk in allen seinen einzelnen Gliedern mit der Wurzel des Volkes, d. h. mit Abraham bzw. den Patriarchen, denen der Charakter der Heiligkeit selbstverständlich zukommt. In derselben Richtung ist auch das erste Bild zu deuten. Denn auf die Erstlingschristen aus den Juden bezogen, deren Gläubigwerden das Heil der Gesamtheit des jüdischen Volkes garantieren (LIPSIUS, LIETZMANN; unter Vorbehalt auch JÜLICHER), würde der Gedanke von V. 16a isoliert bleiben, und die Rede würde sich lediglich im Anschluß an V. 16b fortspinnen. Vielleicht ließ der Apostel es bei dem ersten Bilde nicht bewenden, weil er zum Ausdruck bringen wollte, daß „nicht nur das Volk als Ganzes, sondern auch seine einzelnen Glieder an der Heiligkeit der Stammväter Anteil haben“ (ZAHN). Wahrscheinlicher aber ist es mir, daß er das erste nur deshalb durch das zweite ersetzte, weil die Wahrheiten, die er nun sofort aussprechen wollte, sich leichter und gefälliger in Anlehnung an das zweite Bild formen ließen. — Beide Bilder sprechen eine allgemeingültige Regel aus, die Ausnahmen nicht gestattet. Und doch meint ZAHN, der Apostel habe, weil er an solche Ausnahmen selbstverständlich denken mußte, die Hinzufügung eines ὅλον zu τὸ φύραμα und eines entsprechenden πάντες zu οἱ κλάδοι absichtlich unterlassen. Aber damit, daß der Apostel diese Worte unterließ, hätte er solche Nebenabsicht keinesfalls erreicht. Denn die Ergänzung eines ὅλον und πάντες vollzieht jeder Leser unwillkürlich. Und ich meine, gerade darin liegt der eigentliche Nerv des Gedankens, den man nicht entfernen darf, wenn man den lebensvollen Zusammenhang der Aussagen bis V. 24 hin nicht zerschneiden will: daß der Charakter der Heiligkeit den Zweigen des Baumes, an dem sie ursprünglich gewachsen sind, verbleibt, auch wenn sie von dem Baume zeitweilig durch Aushauen entfernt worden sind. Durch V. 24 wird das ge-

fordert; es liegt aber auch bereits der in V. 17. 18a ausgesprochenen Mahnung an die Heidenchristen zugrunde.

V. 17. 18. *τινὲς τῶν κλάδων*, ein auffallend milder Ausdruck, der ähnlich wie das *τινὲς* 3, 3 aus der Absicht der Darstellung, den Hochmut der Heiden zu dämpfen, psychologisch begreiflich wird. Dadurch, daß die Rede in einer Zwiesprache mit einem einzelnen Heiden verläuft, gewinnt sie an Dringlichkeit und Wucht. — *ἀργιέλαιος* ist in V. 24 substantivisch behandelt; deshalb ist es untunlich, hier auf adjektivische Fassung des Wortes zu dringen. Zur Beschreibung der Qualität dient es freilich auch als Substantivum. *ἐν αὐτοῖς* = *unter ihnen*, richtet sich nicht nach *τινὲς τῶν κλάδων*, sondern nach *τῶν κλάδων* allein. Deshalb ist es unmöglich, *τῶν κλάδων* am Anfang von V. 18 mit Hofmann und Zahn ausschließlich auf die ausgebrochenen Zweige, ohne Bild: auf die ungläubigen Juden zu beziehen. Es muß von den *κλάδοι* überhaupt, soweit sie als Objekte des *κατακαυχᾶσθαι* in Frage kommen, also von allen Juden der Gegenwart, gläubigen und ungläubigen, verstanden werden. Nach der logischen und sachlichen Verbindung mit V. 16 ist solche gehässige und verächtliche Gesinnung gegen die Juden eine Verkennung ihres gottgeweihten Charakters, der also doch auch den ungläubigen Juden noch geblieben sein muß. — *τῆς πιότητος*, nach dem Zeugnis von \aleph BC cop. ohne *καί* unmittelbar an *τῆς ῥίζης* angeschlossen, ist entweder gen. qual.: *fette Wurzel*, oder Apposition: *teilhaftig der Wurzel und damit der Fettigkeit des Ölbaums*. V. 18b fügt hinzu, daß das nicht nur eine Verkennung des Wertes der *κλάδοι* sei, sondern zugleich eine Überschätzung des eigenen Wertes im Verhältnis zu den *κλάδοι* (vgl. die Umschreibung).

V. 19—21. Zur Begründung des höheren eigenen Wertes könnte nun aber der Heidenchrist einwenden: Gott hat ja eigens *κλάδοι* (artikkellos, Wiederaufnahme von *τινὲς τ. κλ.* aus V. 17) ausgebrochen, um für meine Einpfropfung Platz zu schaffen. Der Apostel, der so eben V. 11 geschrieben hat, kann die Tatsache, die der Heidenchrist für sich ins Feld führt, nicht in Abrede stellen. Darum zunächst als Antwort auf den Einwand: *καλῶς*. Aber entbehrt schon dieses *καλῶς* nicht eines gewissen ironischen Tones (Zahn), so enthalten die folgenden Worte vollends eine kräftige Berichtigung jenes Urteils. Die Behandlung jener *τινὲς τ. κλ.* seitens Gottes hat mit der eigentümlichen Würde, die den Zweigen des Ölbaums als solchen eignet, überhaupt nichts zu tun. Nicht minderwertige oder höherwertige Naturanlage, sondern Unglaube und Glaube gegenüber der von Gott gewollten Rechtfertigungsordnung sind die Ursache gewesen, daß

jene aus den Zweigen des Ölbaums ausgebrochen wurden, und daß du deinen Standort unter ihnen bekommen hast (ἐσθηκας). — ἡψηλὰ φρονεῖν (so lesen \aleph AB), in der Profangräßigkeit ungebräuchlich, auch im N. T. nur hier. In V. 21 ist wahrscheinlich μήπως vor οὐδὲ σοῦ φέρεται zu lesen, obwohl es fast nur durch okzidentalische Zeugen gestützt wird. Dem Sinne nach ist es von φοβοῦ abhängig, grammatisch aber trotzdem als selbständiger, die Besorgnis ausdrückender Nachsatz zu dem Vordersatz mit εἰ aufzufassen. Auch hier ist ein ironischer Klang der Rede unverkennbar.

V. 22. 23. Höchst charakteristisch ist es nun, wie der Apostel den Heidenchristen belehrt, sein eigenes Schicksal, wie das der Juden, unter dem Gesichtspunkt göttlicher Bewirkung aufzufassen und zu deuten; und noch charakteristischer, daß er da, wo man die Rede von einem ἐπιμένειν τῇ πίστει erwartet, ein ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι einsetzt. *Beim Glauben verbleiben* heißt: *bei Gottes erbarmender Güte verbleiben* und sie willig auf sich wirken lassen. Der Glaube ist wohl ein menschliches Verhalten, aber seine Existenzberechtigung hat er doch nur an der *χρηστότης τοῦ Θεοῦ*. Glaube und Unglaube ist für Paulus nichts anderes als Empfänglichkeit und Unempfänglichkeit für die Auswirkungen der *χρηστότης τοῦ Θεοῦ*. Die Güte Gottes ist nicht Folge des Glaubens, sondern seine Voraussetzung, und der Glaube kann ebensogut als Auswirkung dieser Güte wie als menschliches Verhalten aufgefaßt werden. Und von dem Unglauben und seinem Verhältnis zur ἀποτομία gilt dasselbe. — ἀποτομία, die *Gerichtsstreng*e, ist die Kehrseite der *χρηστότης*, und *μὴ ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ* ist sachlich so viel wie: *sich der Wirkung der Güte Gottes unterstellen und auf diese Weise zum Glauben gelangen*. Unsere Sätze über das Ineinander menschlichen Verhaltens und göttlicher Bewirkung bei Glauben und Unglauben werden durch diese Aussagen demnach keineswegs aufgehoben. Völlig ausgeschlossen aber wird hierdurch die Vorstellung von einer absoluten (willkürlichen) Vorausbestimmung einzelner Individuen zum Heil oder zum Unheil. Gegenstand der Vorausbestimmung kann hiernach nicht die Seligkeit und Unseligkeit einzelner Individuen sein, sondern nur eine in Gottes Wesen begründete und seinem Willen entsprechende Regel, nach der ein ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι τοῦ Θεοῦ Glauben und Errettung, und das Gegenteil davon Unglauben und Verderben bedeuten soll, in deren geschichtlicher Verwirklichung sich also göttliches Tun und menschliches Verhalten gegenseitig bedingen. Also wird auch die durch ἐπὶ τοὺς πεσόντας ausgedrückte Schuld der Juden darin bestehen, daß sie sich der erbarmenden Güte Gottes nicht unterwarfen.

JÜLICHER vermißt in unseren Versen den Ton unerschütterlicher Glaubensgewißheit aus 8, 28ff. Er vergißt, daß die auf Grund göttlichen Vorsatzes Berufenen dort zu gleicher Zeit ἀγαπῶντες τὸν θεόν genannt wurden, was doch ungefähr so viel ist wie ἐπιμένοντες τῇ χρηστότητι τοῦ θεοῦ. Auch dort ist nicht von bestimmten, einzelnen Individuen ausgesagt, daß sie von Gott vorsatzmäßig berufen sind, vielmehr der göttliche Heilsvorsatz bezieht sich auf die Kategorie der „Gottliebenden“, so daß also die objektive Gewißheit des Heils der Einzelindividuen an der Erfüllung dieser subjektiven Bedingung hängt. Jedenfalls sind wir nicht berechtigt zu behaupten, daß der Apostel in seelsorgerischer Zusprache und praktischer Paränese seine Theorie von der unerschütterlichen Heilsgewißheit flugs drangegeben habe, „weil er einen zuchtlosen und dünkelfhaften Christen, der auf seinen Glauben pochte, doch nicht dadurch rühren konnte, daß er ihm versicherte, das Heil könne ihm nie und nimmer verloren gehen“ (JÜLICHER). Wenn er einem solchen dünkelfhaften Christen hier das Gegenteil zu Gemüt führt, nun, so wird eben die übliche Deutung von 8, 28ff. auf einem Mißverständnis der paulinischen Anschauung beruhen.

V. 23. Mit V. 23 kehrt der Apostel wieder zu seinem Hauptthema zurück. Die Apostrophe an den Heidenchristen war eine Episode, die deshalb jedenfalls nicht zur Haupttendenz der ganzen paulinischen Theodizee oder gar zum eigentlichen Anlaß und Zweck des ganzen Römerbriefes gemacht werden darf (geg. FEINE). Mit καὶ οὗτοι δὲ beginnt jedenfalls ein neuer, selbständiger Satz: *Anderseits auch jene, wenn sie nicht bei ihrem Unglauben verharren, werden eingepfropft werden.* Sehr merkwürdig sind die zwei Begründungen in V. 23b und V. 24, die auf einen unterschiedlichen Ton gestimmt zu sein scheinen. Denn der Hinweis auf die göttliche Allmacht scheint den Ton auf die Schwierigkeit des Wiedereinpfropfens zu legen, während in V. 24 gerade umgekehrt der Ton darauf liegt, daß das Wiedereinpfropfen dieser Zweige etwas ihrer natürlichen Anlage und Bestimmung Entsprechendes und deshalb relativ Leichtes sei. In Wahrheit sind beide Sätze zusammenzufassen: für die Allmacht Gottes ist die Wiedereinpfropfung der abgehauenen natürlichen Zweige des echten Ölbaums etwas verhältnismäßig Leichteres, als die Einpfropfung der wilden Ölbaumzweige unter die Zweige des echten Ölbaums. Die beiden Verse bewegen sich ja freilich durchweg in bildlicher Rede; bei der Formulierung im einzelnen aber haben dem Apostel zweifellos die wirklichen Tatbestände, wie sie sich bei der Anwendung des Bildes gestalteten, vorgeschwebt. Und es ist schwer zu sagen, ob man

ein Recht hat zu fragen, inwieweit die Bilder, die den hier ausgesprochenen Wahrheiten zugrunde liegen, den tatsächlichen Erfahrungen im gärtnerischen Betrieb entsprechen. Vielleicht hat sich der Apostel darum überhaupt nicht gekümmert. Will man das nicht zugeben, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß er in diesen gärtnerischen Dingen Laie gewesen ist. Durch den ersten Eindruck des Wortlautes in V. 24 könnte man sich sogar veranlaßt sehen, diese Auskunft zu bevorzugen. Denn dieser Vers mutet uns in der Tat nicht so an, als wäre der Apostel sich bewußt gewesen, ein in Wirklichkeit nicht vorkommendes Verfahren zu beschreiben, um dadurch wohl gar den Gedanken auszudrücken, „daß hier ein die Grenzen des gemeinen Naturlaufes und naturgemäßen menschlichen Verfahrens überschreitendes Verfahren Gottes“ vorliege (ZAHN; vgl. DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 197). Vielmehr wenn man einmal eine Reflexion des Apostels über die natürlichen Vorgänge annimmt, so macht namentlich die Hauptaussage des V. 24 durchaus den Eindruck, als ob er das erfolgreiche Wiedereinpflanzen eines ausgebrochenen echten Zweiges in den echten Ölbaum, zu dem er ursprünglich gehörte, für etwas natürlich Begründetes und deshalb leicht und mit Aussicht auf Erfolg Vollziehbares gehalten habe. Diese Anschauung wird sich namentlich dann empfehlen, wenn man das Futurum *ἐνκεντρισθήσονται* nicht für ein Futurum der wirklichen, zukünftigen Tatsache, sondern für ein futurum logicum halten muß (so WEISS). Das scheint mir aber durch *πόσῳ μᾶλλον* und vor allem durch den Fortgang der Rede gefordert zu werden. Denn erst in V. 25 geht der Apostel, und zwar mit begründendem *γάρ*, dazu über, das, was bisher nur als möglich und wahrscheinlich hingestellt war, mit prophetischer Gewißheit als wirklich in Aussicht stehende, zukünftige Tatsache zu verkünden.

Das Wirken der Allmacht Gottes wird in V. 23 allerdings auf die Tatsache der Wiedereinpflanzung eingeschränkt. Die Umkehr Israels von seinem Unglauben zu gläubiger Unterwerfung unter das gütige Erbarmen Gottes erscheint als Voraussetzung dazu. Aber es wäre voreilig, das Wirken der göttlichen Allmacht auch auf die Umstimmung Israels in Abrede stellen zu wollen, das in V. 11 ja bereits grundsätzlich festgestellt worden ist. Und auch in V. 25 ff. wird das Ganze wiederum aufs nachdrücklichste unter den Gesichtspunkt göttlicher Heilszwecke und göttlicher Bewirkung gestellt. Man wird deshalb berechtigt sein, auch in V. 23b den Gedanken zwischen den Zeilen zu lesen, daß die künftige Wiedereinpflanzung Israels für die göttliche Allmacht deshalb nicht unerreichbar ist, weil sie die freiwillige Abkehr Israels vom Unglauben zu bewirken imstande sein wird.

e) Das Geheimnis der Errettung Gesamtisraels (11, 25—29).

V. 25. In jubelndem Tone einer echt prophetischen Heilsweisung gehen nun die Worte des Apostels, in denen er seinen heidenchristlichen Lesern Inhalt und Grund der Gewißheit seines Glaubens an die Gesamterrettung Israels kundgibt: Ich will euch, liebe Brüder, ein Geheimnis, das mir durch besondere göttliche Offenbarung enthüllt ist, nicht vorenthalten, damit ihr euch nicht etwa einbildet, durch allerhand kluge Erwägungen, die ihr bei euch selbst anstellt, eine befriedigende Lösung aller dieser wunderbaren Rätsel der göttlichen Weltregierung finden zu können. Natürlich-menschlicher Verstand und Überlegung könnten euch leicht zu dem Urteil verleiten, daß es mit Israel ganz aus sei. In Gottes Rat ist es anders beschlossen: die teilweise Verstockung Israels bedeutet nicht seine endgültige Verwerfung; sie wird ein Ende nehmen, wenn erst die Heiden im großen und ganzen zum Heil eingegangen sein werden.

V. 26. 27. Und dann wird Israel in seiner Gesamtheit gerettet werden und so die Verheißungen des A. T. in Erfüllung gehen, die da von einer Zeit zu reden wissen, wo alle Ungerechtigkeit und Sündenschuld aus Israel hinweggetilgt sein wird, wo also auch diese größte Verschuldung von ihm genommen sein wird, die es in der Gegenwart auf sich geladen hat. Gott hält kraft seiner Treue und Wahrhaftigkeit, was er einmal verheißt hat, trotz Untreue und feindseliger Haltung der Juden gegen ihn.

V. 28. Denn allerdings, wenn man die Frage vom Standpunkt des Evangeliums betrachtet, sind sie Feinde Gottes geworden, weil euch, den Heiden, das Heil zuteil werden sollte: was unmöglich gewesen wäre, wenn das Evangelium nicht eben den Inhalt gehabt hätte, der Israel zu Ungehorsam und Verstockung führte. Gott selber hat durch die von ihm bestimmte Art des Evangeliums diese feindselige Haltung der Juden gegen ihn hervorgerufen. Da könnte man sich wohl veranlaßt fühlen zu meinen, daß sie von Gott hinfort keine Güte und Liebe mehr zu erwarten hätten. Indessen betrachtet man die Frage vom Standpunkt der Erwählung aus, so ist ihnen Gott in scheinbarem Widerspruch zu dem in der Bestimmung von Art und Inhalt des Evangeliums ihnen gegenüber betätigten Verhalten doch in unwandelbarer Liebe zugetan um der Väter willen, denen er das Verheißungswort gegeben hat, das er, der treue und gerechte Gott, sicher einlösen wird.

V. 29. Denn was Gott einmal aus freier Gnade geschenkt hat, wie jene Verheißung an die Erzväter, und was er einmal durch die Berufung zu seinem Eigentumsvolk fest zugesagt hat, wie er es Israel gegenüber getan hat, ist unwiderruflich.

V. 25. Mit der Formel $\text{οὐ θέλω ὑμᾶς ἄγνοειν}$ führt der Apostel stets etwas ein, dessen Mitteilung an die Leser ihm am Herzen liegt. Deshalb verbindet sich damit überall die Anrede ἀδελφοί . Und immer ist das, was folgt, etwas den Lesern bisher Unbekanntes oder für den eben verhandelten Gegenstand ein neuer, den Lesern nicht geläufiger und ihrem Urteil bisher nicht zugänglich gemachter Gesichtspunkt. Dadurch ist a limine ausgeschlossen, daß das μυστήριον , von dem im folgenden die Rede ist, einen dem natürlichen Denken freilich verborgenen, aber der christlichen Gemeinde und also auch den Lesern bereits geoffenbarten Ratschluß Gottes bedeute, dessen Erkenntnis und Verständnis durch bekannte Weissagungsworte Jesu zum Gemeingut der Christenheit geworden sei (HOFMANN, ZAHN). Auch der eingeschobene Finalsatz zeigt, daß der Inhalt des Geheimnisses den Lesern bisher nicht bekannt gewesen ist. — μυστήριον an sich bedeutet nur: *natürlich-menschlichem Erkennen verborgene und nur auf dem Wege göttlicher Offenbarung erkennbare Tatsachen und Wahrheiten*. Der Apostel ist sich bewußt, seinen Lesern im folgenden ein solches μυστήριον zu enthüllen, das zuvor ihm selbst durch göttliche Offenbarung enthüllt worden ist. Den Einwand, daß der Apostel dies nach dem Tone des ganzen Briefes der römischen Gemeinde gegenüber schwerlich angemessen gefunden haben würde (ZAHN), verstehe ich nicht. Vollends, daß der Apostel das Charisma der προφητεία für sich nicht in Anspruch genommen habe, ist angesichts der Ausführungen in 1 Kor. 14 eine unhaltbare Behauptung. Aber bei richtiger Deutung des δι' ἀποκαλύψεως und ἀποκαλύψαι Gal. 1, 12. 16 hat Paulus ja den gesamten Inhalt seines Evangeliums auf dem Wege von ἀποκάλυψις von Gott und Christo her empfangen (vgl. auch 1 Kor. 2, 7—10). Was er vorzutragen gedenkt, hat er nicht auf dem Wege eigenen Nachdenkens gewonnen; Gott hat es ihm geoffenbart. Von hier aus fällt ein Licht auf die Siegesgewißheit, mit der er 9, 6 und 11, 1. 2 niederschreiben konnte. — In dem Absichtssatz ist mit AB (LACHMANN, TREGELLES, W.-H., WEISS, NESTLE) ἐν ἑαυτοῖς (*in euch selbst, in eurem eigenen, natürlichen Denken*) zu lesen; παρ' ἑαυτοῖς unterliegt dem Verdacht der Angleichung an 12, 16 (vgl. Prov. 3, 7); das bloße ἐαυτοῖς wird trotz geringer Bezeugung von HOFMANN und ZAHN bevorzugt. — φρόνιμοι *kluge, aufgeklärte Leute*, mit tadelndem Nebenton, wie 12, 16; 1 Kor. 4, 10. — Daß dem Volk Israel eine teilweise Verhärtung widerfahren ist, liegt als Tatsache gegenwärtig bereits vor, gehört also nicht zum Inhalt des Geheimnisses (ZAHN). Sein Kernpunkt ist die zeitliche Abgrenzung dieser Verhärtung und der Tatsache der Errettung von Gesamt-

israel. — ἀπὸ μέρους ist verhältnismäßig unbetont und kann schon deshalb nicht zum Verbum gezogen werden (WEISS), von dem es durch τῷ Ἰσραήλ getrennt ist. Es ist dem Substantivum πώρωσις lose als Attribut angehängt und hat ausschließlich quantitative Bedeutung. Die zeitliche Beschränkung wird erst mit ἄχρις οὗ eingeführt, das eine Verwandtschaft mit einer finalen Konjunktion besitzt. Dahinter steht, wie schon hinter dem πώρωσις γέγονεν (vgl. V. 8), Gott selbst mit seinem Tun und mit seinen Heilszwecken. — Zu πλήρωμα vgl. Bem. z. V. 12. Nach Gottes Willen sollte zunächst *die Vollzahl der Heiden* (nicht der heidnischen Völker) *eingehen* sc. in die Gottesgemeinde. Schon dies kann als ein Stück des Geheimnisses angesehen werden; die Hauptsache aber ist dem Apostel das in prophetischer Gewißheit verkündete: καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.

V. 26a. καὶ οὕτως ist soviel wie unser: *und alsdann*; genauer: *unter den dann obwaltenden Umständen wird ganz Israel gerettet werden*, nach des Apostels Meinung offenbar in schneller Folge. Das gehört mit zu den wunderbaren Auswirkungen der göttlichen Allmacht (V. 23). πᾶς Ἰσραὴλ soll nach ZAHN den Gegensatz zu den einzelnen Juden, die schon gegenwärtig sich bekehren, ausdrücken. Indessen der Gegensatz zu ἀπὸ μέρους fordert die Auslegung: nicht wie bisher nur ein Bruchteil des Ganzen, sondern *das gesamte Israel in allen seinen Gliedern*. Schon für πλήρωμα τῶν ἐθνῶν stimme ich JÜLICHER zu, daß jede Einschränkung verboten ist: „Es wäre eine des Paulus unwürdige Phrase, wenn er darunter nur Vertreter jeder heidnischen Nation oder die heidnischen Völker im Ganzen oder die von Gott zum Heil vorausbestimmten Heiden verstünde.“ Aber dasselbe gilt in verstärktem Maße von πᾶς Ἰσραὴλ, das mit der bisherigen ἐκλογή (V. 5) augenscheinlich alle bis jetzt ungläubig gebliebenen und verstockten Juden zusammenschließen soll. Der Text berechtigt uns nicht, hier nur von dem Volk zu reden (ZAHN) und daran die abschwächende Bemerkung zu knüpfen, daß dadurch das Verbleiben einzelner Israeliten in Unglauben und Verstockung nicht ausgeschlossen sei (WEISS). Wo sollte denn da die Grenze gezogen werden? V. 11 und 14 müssen natürlich zur Vermittlung herangezogen werden. Von hier aus ergibt sich die Verkehrtheit einer zahlenmäßigen Unterscheidung zwischen Ἰσραὴλ und πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ (9, 5), zwischen τέκνα und σπέρμα (9, 6), zwischen zwei ihrem Umfang nach verschiedenen Kreisen in dem Begriff λαός (11, 1 ff.), zwischen τὸ φύραμα und einem dazu in Gegensatz gestellten ὅλον τὸ φύραμα, und zwischen οἱ κλάδοι und einem daneben gesetzten πάντες οἱ κλάδοι (11, 16 f.). Unberechtigt und überflüssig sind endlich Räsonnements, wie sie JÜLICHER

darüber anstellt, daß der Apostel der im Unglauben verstorbenen Juden und Heiden bei alledem nicht gedacht habe. Mit diesem Vorwurf könnte man sämtliche Aussagen des N. T. über die Verwirklichung des Heils in der messianischen Heilszeit belasten. Wenn man den Apostel darüber befragt hätte, würde er wohl eine befriedigende Antwort darauf gefunden haben. Aber im Zusammenhang mit der Lösung des in diesen Kapiteln behandelten Problems interessiert ihn lediglich das Schicksal der jüdischen und heidnischen Generation, die als Generation der messianischen Heilsgegenwart in Frage kommt; und auf sie allein beziehen sich auch die Weissagungsworte des A. T., die nach des Apostels Meinung nicht nur die Art der Errettung beleuchten (ZAHN; WEBER, S. 72), sondern den direkten Beweis dafür liefern, daß Gott für die Endzeit wirklich eine Errettung von Gesamtisrael in Aussicht genommen habe.

V. 26b. 27. Der Apostel kombiniert rein gedächtnismäßig Jes. 59, 20. 21a mit dem aus Jes. 27, 9 entnommenen ὅταν-Satz, augenscheinlich veranlaßt durch die gleichartigen Gedanken beider Stellen und namentlich durch die ähnlich klingende Einleitung des ὅταν-Satzes in der zu zweit genannten Stelle. Dem Apostel ist es vielleicht gar nicht zum Bewußtsein gekommen, daß er zwei verschiedene Stellen zitiere (ZAHN). Die Abweichungen von der LXX sind ohne Belang. Unter ὁ ὁνόμενος versteht der Apostel, und zwar durchaus im Sinne des Propheten, den Messias, mit dessen Erscheinen alle ἀσέβειαι von Jakob genommen und alle ἀμαρτίαι Israels getilgt werden sollen. — Durch die futurische Form ἥξει darf man sich nicht verleiten lassen, an die Parusie Christi zu denken, weil es etwas auch für den Apostel noch Zukünftiges bedeuten müsse. Paulus hat ohne Zweifel die geschichtliche Erscheinung Christi und ihre heilsamen Folgen im Auge, die freilich für Gesamtisrael noch ausstehen. Das πᾶς Ἰσραήλ liest er aus den Worten ἀπὸ Ἰακώβ und αὐτῶν heraus, die ohne jeden beschränkenden Zusatz stehen. αὐτῇ findet seine Erläuterung in dem folgenden ὅταν, wie das entsprechende Demonstrativum in Jes. 27, 9.

V. 28. 29. Es berührt seltsam, daß der Apostel nach Erklärungsgründen für das wunderbare Geheimnis göttlichen Heilswaltens an Israel sucht, die nach den mit prophetischer Gewißheit vorgetragenen Sätzen in V. 25f. trotz ihrer kräftigen Formulierung matt erscheinen müssen. Aber er spricht hier offenbar nicht Wahrheiten aus, die ihm erst infolge der Offenbarung jenes Geheimnisses zugänglich geworden sind, sondern läßt uns einen Einblick tun in die Werkstatt seiner Gedanken, deren Vorarbeit in seinem Innern ihn psychologisch auf-

nahmefähig machte für den Empfang jener göttlichen Offenbarung. Es ist die unsere ganzen Kapitel beherrschende Gottesanschauung des Apostels, die hier zu klarem Ausdruck kommt; am deutlichsten in V. 29, der sich nach Form und Inhalt als ein feststehendes religiöses Axiom darstellt und für 9, 6; 11, 1. 2 und 11, 25 gleichermaßen die Grundlage bildet. Der Glaube an den treuen und wahrhaftigen Gott (vgl. 3, 4. 5) gibt dem Apostel die innere Gewißheit. Gottes Gnaden-erweisungen, wie sie 9, 4ff. aufgezählt sind, unter ihnen vor allem die Einsetzung in die Sohnschaft und die Berufung zum Eigentumsvolk, sind unbereubar. Was Gott einmal zugesagt hat, hält er gewiß (Ps. 33, 4). — Zu ἀμεταμέλητος vgl. 2 Kor. 7, 10 (KÜHNER-BLASS I, 2, S. 288f.). — Von dem Lichte dieser religiösen Wahrheit aus fällt ein aufhellender Strahl in das dunkle Rätsel der Gegenwart: wir lernen von hier aus das doppelseitige Verhältnis des jüdischen Volkes der Gegenwart richtig deuten. — In V. 28 haben wir zwei genau parallel gebildete Sätze vor uns; aber es ist doch im Grunde nur eine rhetorische Wortparallele (LIETZMANN). Deshalb soll man sich durch den Parallelismus der Sätze nicht verleiten lassen, ἐχθροί im ersten Satze unter Vernachlässigung des im N. T. durchweg feststellbaren Tatbestandes (vgl. Bem. z. 5, 10) als passivischen Begriff zu fassen und so zu dem widersinnigen Satz zu gelangen, daß der Erfüllung der Verheißung an Israel ein Kampf zwischen Haß und Liebe in Gott vorausgehe (JÜLICHER). Das Wort hat aktivische Bedeutung: die Juden der Gegenwart stehen in feindseligem Verhältnis zu Gott, wenn man ihren Zustand nach dem Maßstab des Evangeliums und unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses und Verhaltens zum Evangelium mißt. Daß dies Verhältnis nach Gottes Willen so geworden ist, wird durch δι' ὑμᾶς deutlich gemacht; denn διὰ ist hier vom Zweck zu verstehen (zur Sache vgl. V. 11f. 15. 19. 25). Der Sinn der Worte wird also durchaus getroffen mit der Umschreibung: *Wenn man die Lage der Juden in der Gegenwart nach Maßgabe des Evangeliums betrachtet, so hat Gott sie in eine feindselige Stellung zu sich hineingezwungen, weil er euch, den Heiden, das Heil zudachte.* In der Sache läuft die Aussage parallel dem ἡλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ (V. 30b); ἐχθροί ist also Parallelbegriff zu einem ἀπειθοῦντες. Durch den Gedanken, daß Gott die gegenwärtige feindselige Haltung der Juden wissentlich und willentlich herbeigeführt hat, ist der erwartete Gegensatz zu ἀγαπητοί völlig ausreichend hergestellt. Aber, so fügt der zweite Satz nun hinzu: von einer feindseligen Gesinnung Gottes gegen sie kann trotzdem nicht die Rede sein. Das wird deutlich, wenn man ihre Lage unter dem Gesichtspunkt ihrer Erwählung betrachtet. Danach

sind sie andauernd Gegenstand der Liebe Gottes, weil sie die Väter haben, durch deren Erwählung und Berufung die Erwählung des Volkes zustande kam. Also hier ist *ἀγαπητοί* passivisch, und *διὰ* steht vom Grunde. — Diese unzweideutige Aussage über die Gesinnung Gottes gegen die ungläubigen Juden macht die von ZAHN vorgetragene Auffassung vollends unmöglich. Seltsam verklausuliert lautet das Urteil, zu dem er sich im Anschluß an unseren Vers genötigt sieht: „Hieran haben auch die jetzt im Unglauben verhärteten Juden noch einen gewissen Anteil“. Wir sagen: Sie und gerade sie haben daran vollen Anteil; denn nur um ihretwillen hat der Apostel die ganze Aussage hierher gesetzt. Die Bekehrung und Errettung eben dieser gegenwärtig ungläubigen Juden ist deshalb auch vom Apostel erhofft, wenn er von der Errettung Gesamtisraels spricht. Es handelt sich nicht bloß um das Volk als Volk, sondern um die Summe dieser ungläubigen und ungehorsamen Israeliten der Gegenwart. Das wird durch die folgenden Verse noch klarer herausgestellt.

f) Die Lösung des Rätsels der Gegenwart: die unbedingte Geltung des absolut freien Erbarmens Gottes als des obersten Grundsatzes für alles göttliche Heilswalten (II, 30—32).

V. 30—32. Ihr waret als Heiden bereits durch eure vorchristliche Entwicklung so tief in Ungehorsam und Verschulden gesunken, daß das Evangelium, durch das Gott die Juden in den Ungehorsam hineingezwungen hat, von euch nur als ein Geschenk der freien Gnade Gottes angenommen werden konnte. Und so sind in der Gegenwart auch die Juden durch den Widerspruch gegen die gottgewollte Heilsordnung, durch die ihr Gottes Gnade an euch erfuhret, in den Ungehorsam hineingetrieben, damit sie, wenn sie nun zum Heil gelangen, es gleichfalls nicht eigener Tüchtigkeit und eigenen Vorzügen verdanken können, sondern als ein Geschenk der unverdienten Barmherzigkeit Gottes hinnehmen müssen. Denn nur so kann das Verheißungswort Gottes, das er kraft seiner Barmherzigkeit und Treue nicht fallen läßt, wirklich zur Erfüllung gelangen. Darum hat er alle, auch die Juden, unter den Ungehorsam beschlossen, damit bei allen ohne Ausnahme, auch bei den Juden, die Heilsverwirklichung, dem obersten Grundsatz alles göttlichen Heilswirkens entsprechend den Charakter freier, unverdienter Barmherzigkeit habe.

V. 30—32 bilden den Abschluß und Höhepunkt der Ausführungen über das Geschick der gegenwärtigen Judengeneration. Diese Be-

deutung wird noch erhöht durch die relative Selbständigkeit der Verse. Zwar werden sie mit γὰρ eingeführt, aber WEISS hat richtig erkannt, daß sie als Begründung weder zu V. 28 noch zu V. 29 aufzufassen sind. Es bleibt nur übrig, sie als nachträgliche Erläuterung des großen Grundgedankens von V. 25—29 zu deuten, indem sie das tiefste Motiv des göttlichen Tuns aufdecken, das ihn bestimmte, als er Israel im großen und ganzen in Ungehorsam und Verstockung hineintrief, während er doch von vornherein Errettung für Gesamtisrael in Aussicht genommen hatte. Der Grundgedanke unserer Verse wird schon dann verkannt, wenn man ihn auf den Satz beschränkt, daß Gott sich der Juden trotz ihres Ungehorsams ebenso erbarmen werde, wie er es den Heiden gegenüber trotz ihres Ungehorsams bewiesen habe; oder noch negativer ausgedrückt: daß Gott, der sich durch die Schuld der Heiden nicht abhalten ließ, ihnen Erbarmen zu erweisen, das auch den Juden gegenüber nicht tun werde (WEISS z. V. 31). Aber nicht bloß als eine Verkennung, sondern als eine völlige Verkehrung und Entwertung der Sätze stellt sich die Auffassung von HOFMANN und ZAHN dar: daß gerade durch den zu einer nationalen Sache gewordenen Gegensatz gegen das Evangelium die jüdische Nation als solche konserviert worden sei, weil sie ohnedies unter den Völkern sich verloren hätte. Dadurch sei die Möglichkeit geschaffen, daß das jüdische Volk noch einmal als Volk Gottes Erbarmen erfahre. Erschöpft wird der Gedanke der Verse auch durch den Satz keineswegs, daß Gott imstande sei, was Menschen böse gemacht haben, in seiner Weisheit und Allmacht zum Guten zu wenden. Vielmehr V. 32, der das Tun und die Zwecke Gottes auf eine zusammenfassende Formel bringt, gibt uns die Anweisung, die These ganz positiv dahin zuzuspitzen, daß Gott mit voller Absicht die Juden in Ungehorsam und Verstockung versetzte, damit der ihnen zugedachte Heilempfang den Charakter freien göttlichen Erbarmens trüge, d. h. aber: damit sie überhaupt am Heil Anteil empfangen. Denn Teilnahme am Heil, die nicht in Gottes freiem Erbarmen begründet wäre, gibt es nicht. Nicht trotz Sünde und Widerstreben der Menschen, sondern gerade durch Sünde und Widerstreben der Menschen, die er deshalb bewußt und absichtlich hervorrufft und stärkt, gelangt Gott zum Ziel der Heilsverwirklichung in dem von ihm gewollten und im voraus bestimmten Sinn und Umfang. Das charakteristische Kennwort für den Grundgedanken unserer Verse ist nach alledem der immer wiederkehrende Begriff des „Erbarmens“. Damit dieses seine Triumphe feiern könne, mußten alle, an denen es sich verwirklichen sollte, durch Ungehorsam hindurchgegangen sein.

V. 30. Bei den Heiden, die der Apostel zunächst mit betontem *ὑμεῖς* anredet, war dieser Zustand des Ungehorsams durch Gott bereits in ihrer vorchristlichen Zeit (*ποτέ*) vorhanden. An ihnen konnte sich der göttliche Heilswille also ohne weiteres als Erbarmungswille erweisen. Und das ist durch dasselbe Tun Gottes geschehen, durch das er die Juden in Ungehorsam hineinführte. Diesen Sinn hat der überaus kurze und prägnant formulierte Satz: *ἡλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* (dat. instr.); den Kommentar dazu liefert V. 11. Das Verhalten der Juden hat ja freilich an sich keine unmittelbare Beziehung und keinen direkten Einfluß auf die Heiden gehabt; und auch das will der Apostel nicht sagen, daß die Unfolgsamkeit der Juden gegen das Evangelium der äußere Anlaß für die Sendboten des Evangeliums wurde, sich mit ihrer Frohbotschaft an die Heiden zu wenden. Hinter alledem steht vielmehr, wie V. 32 zeigt, göttliches Tun und göttliche Absicht. Gott hat dem Evangelium mit Absicht die Form des *νόμος πίστεως* gegeben. Dadurch hat er die Juden ungehorsam gemacht; aber durch diesen von ihm gewirkten Ungehorsam ist zugleich die Betätigung des Erbarmens an den Heiden möglich und wirklich geworden.

V. 31. Ebenso läßt sich die Sache vom Standpunkt der Juden aus betrachten; nur kehrt sich hier das Verhältnis naturgemäß um: durch das Erbarmen, das ihr erfahren habt (*ὑμετέρᾳ* in objektivem Sinne), sind die Juden zum Ungehorsam geführt worden. Das hat Gott wiederum durch die Aufstellung des *νόμος πίστεως* bewirkt, um zu erreichen, daß er auch ihnen nunmehr sein Erbarmen zuwenden könne. Das *νῦν* in diesem Finalsatz wird von den meisten Textkritikern und Kommentatoren verworfen. Ich entscheide mich für seine Beibehaltung, weil neben ägyptischen Lesarten auch D dafür eintritt. Keinesfalls würde ich wagen, mit ZAHN ein *νῦν* an dieser Stelle deshalb für unmöglich zu erklären, weil die der Zukunft vorbehaltene Begnadigung des jüdischen Volkes dadurch ebenso der Gegenwart zugewiesen sein würde, wie unmittelbar vorhersein Unglauben. Denn *ἵνα νῦν ἐλεηθῶσιν* unterscheidet sich doch wesentlich von dem vorhergehenden *νῦν ἐλεήθητε*. Es läßt sich sehr wohl mit einer gewissen logischen Nüance von der gegenwärtig bestehenden göttlichen Absicht deuten, in genauer Parallele zu dem Finalsatz des folgenden Verses. — In den Kommentaren ist es guter Ton geworden, *τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει*, weil es formell dem *τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* entspreche, ebenso wie dieses mit *ἐλεηθῶσιν* zu verbinden, also in den folgenden Finalsatz hineinzuziehen. Damit verrückt man dem Apostel willkürlich das Konzept; denn er hat augenscheinlich wie in V. 30b, so

auch in V. 31a ein reziprokes Verhältnis zwischen göttlichem Erbarmen und menschlichem Ungehorsam feststellen wollen, das sich in dem zweiten Falle direkt umgekehrt gestaltet, wie im ersten. Natürlich muß und kann der Dativ genau so instrumental gefaßt werden, wie der entsprechende Dativ in V. 30b; die Übersetzung: *zum Besten eurer Begnadigung* ist keineswegs gefordert (geg. ZAHN). In den Finalsatz hineingezogen, würde es einen sehr starken Ton bekommen: *damit es gerade das Erbarmen gegen euch wäre, durch das auch sie Erbarmen erfahren*. Und das müßte in V. 32 irgendwie nachwirken, was nicht der Fall ist. Sachlich erläutern es die Ausleger gemeinhin mit dem Hinweis auf das *εἰς τὸ παραζηλώσαι αὐτούς* in V. 11. Aber WEISS sagt mit vollem Recht, daß die Einschiegung dieser subjektiven Vermittlung der Tendenz dieser ganzen Stelle direkt zuwiderläuft und entscheidet sich deshalb für die Übersetzung: *durch das gleiche Erbarmen, wie es euch widerfahren ist*. Aber diesen Gedanken hätte der Apostel sicher einfacher und vor allem klarer ausgedrückt. — Die Leser konnten es, wenn sie es in den Finalsatz hineinzogen, nur in Parallele mit *τῇ τούτων ἀπειθείᾳ* als unmittelbar bewirkende Ursache des *ἐλεηθῆναι* auffassen. Läuft aber diese Fassung der Tendenz des Ganzen zuwider, so bleibt nur übrig, den Dativ mit *ἡπειθήσαν* zu verbinden, was durch die Wortstellung überdies gefordert wird und nur abgelehnt werden darf, wenn die Verbindung keinen verständlichen Sinn ergäbe. Das Gegenteil aber ist der Fall.

V. 32. Diesen Vers nennt WEISS mit Recht „das große Summarium und den herrlichen Schlußstein des ganzen bisherigen Briefteiles“. Und schon LUTHER hat das Gefühl gehabt, daß das paulinische Evangelium in ihm auf einen zusammenfassenden Ausdruck gebracht sei: „Merk diesen Hauptspruch, der alle Welt und menschliche Gerechtigkeit verdammt und allein Gottes Barmherzigkeit hebet, durch den Glauben zu erlangen“ (Erl. Ausg. 64, 223). In der Tat enthält dieser Spruch des Apostels nicht nur den beherrschenden Grundgedanken der letzten drei Kapitel, sondern es klingt in ihm der eine große Grundton von der Alleinwirksamkeit der Gnade zum Heil der Menschen wieder an, den der Apostel dem ganzen Briefe als Thema voranstellte. Kapitel 9—11, im Lichte dieses Spruches betrachtet, sind das gewaltigste Zeugnis dafür, daß Gott sich das Recht seines freien Erbarmungswillens nicht nehmen lassen kann und will. Auch das Verheißungswort an Gesamtisrael darf nur auf einem Wege verwirklicht werden, dessen Richtung, Verlauf und Ziel von diesem obersten Grundsatz des göttlichen Heilswirkens auch nicht um Haaresbreite abweicht.

Nur muß man in unserem Verse die Akzente richtig verteilen. Den Hauptton hat im Hauptsatz *εἰς ἀπειθειαν* und im Finalsatz das Wort *ἐλεήσῃ*, was nach der immerwährend wiederholten Rede vom göttlichen Erbarmen in den beiden vorigen Versen ganz selbstverständlich ist. *τοὺς πάντας* ist daneben also verhältnismäßig unbetont. Das Bild, das der Apostel hier verwendet, erinnert an Gal. 3, 22; auch die Sache hat dort ihre Parallele, wenigstens soweit die Juden in Frage kommen. Von ihnen allein ist freilich an unserer Stelle nicht die Rede. Nur Hofmann und Zahn haben sich für die Deutung des *τοὺς πάντας* auf die ungläubigen Juden entschieden und dann weiter gefolgert, daß diese Worte die jüdische Volksgemeinde als solche, das jüdische Volk als Gesamtheit bezeichnen solle. Aber damit ist nicht nur die Begründung willkürlich auf V. 31 beschränkt, sondern auch, gewiß nicht im Sinne des Apostels, „die heidnische *ἀπειθεια* dem Gerichtswalten Gottes entnommen“ (Weber, S. 73). Der Artikel in *τοὺς πάντας* hat rückweisenden Sinn: *die ebengenannten alle*, d. h. also: die Heiden und die ungläubigen Juden. Das Hauptabsehen ist dabei allerdings auf die Juden gerichtet, so daß wir umschreiben müssen: *nicht nur die Heiden, sondern auch die ungläubigen Juden*. Ausgeschlossen ist jedenfalls die schlechthin universelle Deutung von *τοὺς πάντας*. Mögen die Worte auch „einen universalen Klang haben“ (Weber), und mag auch die Rede von der universellen Geltung des Erbarmungsprinzips zu Recht bestehen: in unserem Satze muß man sich für den Hauptsatz ebenso wie für den Nebensatz der durch den Zusammenhang geforderten Beschränkung des *τοὺς πάντας* erinnern. Tut man das, so wird man auch die Akzente von selbst richtig verteilen. Im übrigen aber soll man sich hüten, bei den hier vom Apostel ins Auge gefaßten Kreisen (Heiden und ungläubige Juden) wiederum willkürliche Einschränkungen zu machen. Er denkt an sie nicht nur im großen und ganzen genommen als an zwei Menschenklassen, unter dem stillen Vorbehalt, daß viele von ihnen doch ungerettet bleiben werden, sondern er denkt ohne Zweifel an die Gesamtheit aller Einzelindividuen, die zu diesen Kreisen gehören (vgl. unsere Bemerkung zu *πᾶς Ἰσραήλ* in V. 26a).

g) Abschließender Hymnus (11, 33—36).

V. 33—36. Abgrundtief tut sich vor unseren Augen auf der Reichtum der göttlichen Heilsgedanken: seiner Weisheit in der Wahl der Wege, die ihn trotz aller entgegenstehenden Hindernisse sicher zum Ziel führen, und seiner Einsicht, die ihn immer und überall die rechten

Mittel zur Durchführung seiner Heilsabsichten finden läßt. Staunend und anbetend stehen wir davor; und wenn wir auch von ferne einen Einblick in diese göttlichen Tiefen tun dürfen, wir vermögen sie doch nimmermehr völlig zu ergründen, daß uns alle seine Wege, im Richten wie im Begnadigen, klar vor Augen lägen. Denn wer hat je erkannt, was er in seiner Weisheit mit den Menschen und mit den Nationen im Sinn hat? Oder wer hätte ihm je bei der Durchführung seiner Pläne mit Rat und Tat zur Seite gestanden? Oder wer hätte ihm etwas zuvorgegeben, daß es ihm wieder vergolten werden müßte? Menschen und Völkern gegenüber behält Gott in dem Erweis seines Gnadenreichtums stets freie Hand: er ist durch nichts gebunden, durch keine Gabe zu einer Gegengabe verpflichtet. Was er gibt, gibt er aus dem unendlichen Schatz seiner Gaben freiwillig, aus Gnaden, aus Erbarmen, ohne Verpflichtung dazu, und ohne auf irgendwelches Leisten oder irgendwelche Vorzüge der Menschen Rücksicht nehmen zu müssen. In allen Punkten, wohin wir auch sehen, ob auf Anfang, Mitte oder Ende, gehen die Heilswirkungen einzig und allein von ihm aus: die Begründung alles Heils in Gottes freiem Ratschluß allein, die Verwirklichung alles Heils durch die Betätigung göttlichen Erbarmens allein, das Ziel alles Heils in der Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes allein! Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

Da bereits Kapitel 8 mit einem Hymnus schloß, werden wir diese Verse als Abschluß von Kapitel 9—11 aufzufassen haben. Dazu paßt auch der Ton, auf den die einzelnen Ausdrücke des Lobpreises gestimmt sind.

V. 33. *βάθος* bringt beides zum Ausdruck: den unerschöpflichen Reichtum des Besitzes und die Unergründlichkeit für die Erkenntnis. Die drei mit *καί* untereinander verbundenen Genitive sind koordiniert, *πλοῦτος* also kein bloß formeller Begriff. Sein Inhalt bestimmt sich nach 10, 12 (vgl. auch 11, 12) als Reichtum der göttlichen Heilsgedanken und Gnadenratschlüsse. — *σοφία* die *praktische Weisheit*, die sich in der zweckmäßigen Anwendung der zur Verfügung stehenden Mittel bewährt; *γνώσις* die vollkommene *Einsicht* in Wesen und Wert dieser Mittel im einzelnen. Der schon in *βάθος* angeschlagene Ton klingt in V. 33b deutlicher an. Bei den *Gerichten* und *Wegen* Gottes denken wir im Sinne unserer Kapitel vor allem an die verstockende Tätigkeit Gottes und an die menschlichem Erkennen schier unbegreiflichen Wege, auf denen er trotz des Ungehorsams und Widerspruchs der Menschen das Ziel seiner Heilspläne erreicht. Der Mensch würde alles dies nur dann völlig begreifen, wenn er „entweder

einen Einblick in Gottes erkennendes Wesen selbst gewonnen hätte oder als Mitberater an Gottes Entschließen beteiligt gewesen wäre oder endlich, wenn er Gott etwas im voraus gegeben und geleistet hätte, so daß er danach bemessen könnte, was Gott ihm in Erwiderung davon zu leisten habe“ (ZAHN). Diese drei Möglichkeiten bringt der Apostel in den drei aus Jes. 40, 13 und Hiob 41, 3 entnommenen Fragen zum Ausdruck; die erste Stelle nahezu genau nach der LXX, die zweite in Abweichung von der LXX in einer dem massoretischen Text sich nähernden Form, die aus unserer Stelle dann später in Cod. \mathfrak{B} der LXX zu Jes. 40, 14 eingedrungen ist. — V. 36 ist Begründung von V. 33—35, nicht von V. 35 allein. Von menschlichen Urteilen, Ratschlägen und Verdiensten hängt in Sachen des Heils nichts ab: Gottes freier Wille und freies Walten bestimmt den Anfang, die Mitte und das Ende der Entwicklung der gesamten Welt- und Menschheitsgeschichte, bis einst das Ziel in der Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes erreicht sein wird. — Zur Doxologie vgl. JOH. WEISS, *Kommentar zum ersten Korintherbrief* 1910, S. 223f. (zu 1 Kor. 8, 6) und EDUARD NORDEN, *Ἀγνοστος Θεός, Untersuchungen zur Formen-geschichte religiöser Rede* 1913. Letzterer empfiehlt (S. 240ff.) die Kombination der Doxologie mit einem Satz des kaiserlichen Stoikers Marcus, in seinen Selbstgesprächen IV, 23, der von der Natur rühmt: *ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα*. Der Stoiker habe die Formel ebenso wie Paulus älteren Quellen entnommen. Die Quelle für Paulus sei selbstverständlich innerhalb des hellenisierten Judentums zu suchen. NORDEN stützt dies Urteil durch zahlreiche Beiträge zur Geschichte der Formel. Nachträglich fügt er in Anhang IV noch stilistisch-sprachliche Bemerkungen über die „Allmachtsformel“ an und sucht, unter besonderer Betonung der Bedeutung triadischer Wendungen für die Feierlichkeit der Formel, den Nachweis zu erbringen, daß es die Formelsprache der hellenistischen Mystik sei, die wir hier vernehmen. Dem originellen, aus Kap. 9—11 erwachsenen Inhalt der paulinischen Formel kommt man durch solche Feststellungen natürlich nicht bei. Der Apostel konzentriert unseren Blick auf die Gottesanschauung, in der allein die Lösung aller Rätsel der Gegenwart gefunden wird. Im Lichte dieses durchaus einheitlichen Gottesgedankens schließen sich alle Ausführungen von Kapitel 9—11 zu einer festen, widerspruchlosen Einheit zusammen, und von hier aus fällt ein Licht auch auf die Doxologie. Dieser Gottesgedanke lehrt den wirklichen Sinn des Weissagungs-wortes Gottes an sein Volk verstehen: es kann nur so gemeint sein, daß seine Erfüllung durch Gottes freie Gnade unter Ausschluß

menschlichen Verdienstes herbeigeführt werden wird. Wo kurz-sichtiges, menschliches Urteil ein Unrecht Gottes behaupten möchte, stellt diese Gottesanschauung Gottes absolutes Recht fest. Wo nach rein menschlichem Empfinden nichts als menschliche Verantwortlichkeit und Schuld vorliegt, wo menschlicher Ungehorsam und Widerspruch Gottes Heilspläne wohl gar zu durchkreuzen scheint, da sieht dieser Gottesglaube Gott selbst an der Arbeit: auch der Unglaube Israels ist das Werk des absolut freien Verstockungswillens Gottes, der seinerseits wiederum nur die selbstverständliche und notwendige Kehrseite seines absolut freien Erbarmungswillens ist. Denn dieser wird eben aus dem Grunde zum Verstockungswillen, um sich als freier Erbarmungswille klar und ungetrübt durchzusetzen. Darum liegt in 11, 30—32 die nur von dieser Gottesanschauung aus begreifliche, eigentliche Lösung des Problems, das schon 9, 1—6 ganz klargestellt war, das sich aus 9, 30—10, 21 nur in verschärfter Form ergab, und das in seiner ganzen Wucht noch einmal hervortritt in der unmittelbaren Nebeneinanderstellung der Verheißungstreue Gottes und des gottgewirkten Ungehorsams der Juden (11, 29ff.). Nichts ist unberechtigter und nichts oberflächlicher, als die Rede, daß der Apostel in Kapitel 11 die Frage von einem ganz anderen Standpunkt aus behandle, als in Kapitel 9 und 10. Richtig daran ist nur dies, daß Kapitel 9 und 10 (also nicht bloß Kapitel 9, sondern auch Kapitel 10) es wesentlich mit der Feststellung des Problems zu tun haben, während die Lösung in der Hauptsache für Kapitel 11 vorbehalten ist; obwohl auch Kapitel 9 und 10 bereits deutlich ahnen lassen, wie die Lösung lauten wird: Kapitel 9 mit seiner Schilderung der dem Verheißungswort immanenten Art, und Kapitel 10 mit seiner eingehenden Charakteristik der Glaubensgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit im Anschluß an den Hinweis auf den von Gott in Christo aufgestellten neuen *νόμος πίστεως* (10, 4); — und obwohl anderseits Kapitel 11 deutliche Erinnerungen an die Ausführungen von Kapitel 9 und 10 wachruft (vgl. namentlich 11, 5—10, 30f.), die der Apostel seinerseits also keineswegs vergessen hat.

So mag man an unseren Kapiteln immerhin die Kraft unmittelbarer Glaubensanschauung bewundern, die in ihnen zum Ausdruck kommt; man mag betonen, daß die Gottesanschauung, von der das Ganze getragen wird, in praktisch-persönlichem Erleben des Apostels wurzelt; man mag Wert legen auf die Beobachtung, daß die hier vortragenen Erkenntnisse vielfach den Charakter unmittelbarer, zum Teil geradezu prophetischer Intuition an sich tragen: aber man soll darüber nicht die gewaltige eigene Denkarbeit des Apostels außer

acht lassen, in der er durch Zergliederung und Verknüpfung der Tatsachen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung und durch sozusagen theologische Deduktionen von seiner einheitlichen Gottesanschauung aus die Deutung der Rätsel der Gegenwart sich und seinen Lesern nicht nur in der Form unmittelbarer Glaubensanschauungen und Glaubensgewißheiten nahezubringen, sondern auch zu verstandesmäßiger Einsicht zu erheben versucht hat.

Grundgedanken der paulinischen Theodizee.

„Gottes Verheißungswort an Israel ist keineswegs hinfällig geworden“ (9, 6), so lautet der Satz, zu dessen Beweis Paulus Kapitel 9—11 geschrieben hat. Aber schon in dem Urteil über den materiellen Inhalt dieses Satzes gehen die Meinungen diametral auseinander. Die einen sagen: die tatsächlichen Verhältnisse, wie sie durch das Evangelium in dem Israel der Gegenwart herbeigeführt worden sind, bedeuten eine Erfüllung des Verheißungswortes. Denn dieses sei von vornherein so gemeint gewesen, daß Gott aus dem Volksganzen Israels nur eine Minderheit kraft freier Gnadenwahl zum Heil führen wolle. Das ist die landläufige Anschauung.

Ihr tritt eine zweite Anschauung scharf gegenüber: die Verheißung habe von vornherein Israel in seiner Gesamtheit gegolten. Die gegenwärtige Verstockung des Volkes sei nur als Durchgangsstufe zu der Erfüllung der Verheißung an Gesamtisrael anzusehen. Diese Anschauung habe ich zu der meinigen gemacht.

In einer mittleren Linie hält sich die neuerdings besonders von ΖΑΗΝ lebhaft verteidigte Ansicht, daß für die Summe der einzelnen Mitglieder, aus denen das Volksganze Israels bestehe, der ideale Begriff des λαὸς τοῦ θεοῦ einzusetzen sei, der die Generationen und Zeiten überdauere und nicht in einer Summe von Einzelindividuen sich erschöpfe. An Israel als dem Gottesvolk in diesem Sinne werde sich die Verheißung erfüllen und habe sich in der Tat die Verheißung auch bereits in der Gegenwart erfüllt, wenn auch die Mehrzahl der zum Volk im äußeren Sinne des Wortes gehörigen Israeliten verstockt und für das definitive Verderben bestimmt sei.

Diese letzte Auffassung, die einen Versuch darstellt, die Aussagen von Kapitel 9 und Kapitel 11 miteinander auszugleichen, können wir getrost ausschalten, weil πᾶς Ἰσραήλ (11, 26) ohne allen Zweifel Israel in der Gesamtheit seiner Glieder bedeutet und nach dem Zusammenhang mit den vorangehenden und folgenden Versen gerade die ganz besonders mit in sich schließt, die gegenwärtig im Unglauben

verharren (V. 23), und denen erst auf dem Wege von Sündenvergebung und Schuldtilgung der Zugang zum Heil von Gott aus Gnaden beschafft werden muß (V. 26b. 27). Auch 11, 11 erhebt den lebhaftesten Protest gegen diese Deutung.

Die erste Anschauung legt eine tiefe Kluft zwischen die Gedanken von Kapitel 9 und Kapitel 11, die dadurch nicht überbrückt wird, daß man dem Apostel zutraut, er habe die Frage nach dem Geschick der Juden in diesen beiden Kapiteln unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt und sei auf diese Weise zu geradezu entgegengesetzten Resultaten gekommen. In Wahrheit steht dem Apostel das Resultat unverrückbar fest, und zwar nicht durch eigenes Nachdenken, sondern auf Grund einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung (11, 25), die ihm selbstverständlich eine untrügliche Gewißheit war auch schon, als er Kapitel 9 schrieb. Will man also im Sinne des Apostels vom definitiven Geschick der Juden sprechen, so kann die These auf Grund von 11, 1. 26. 29 nur lauten: Israel ist, und zwar in seiner Gesamtheit, von Gott zum Heil vorausbestimmt; und dieses Ziel wird Gesamtisrael erreichen, so gewiß als Gottes Verheißungen untrüglich und seine gnädigen Zusagen unwiderruflich sind (11, 29).

Wenn sich der Sinn von 9, 6 darin erschöpfte, daß Gott von vornherein, d. i. schon in seinem Verheißungswort, die Beseligung nur einer auserwählten Minderheit aus der Vollzahl Israels in Aussicht genommen habe, so brauchte in der Tat nur Gottes selbtherrliches Recht zu solchem Tun festgestellt zu werden; denn die Tatsachen der Gegenwart würden ja in vollem Einklang dazu stehen. Die Beweisführung hätte alsofüglich mit 9, 21 abgeschlossen werden müssen; ja sie würde, wie JÜLICHER mit Recht betont, im Grunde schon mit 9, 6—9 vollkommen erledigt sein. Daran, daß der Apostel sie damit nicht als erledigt ansieht, wird ohne weiteres deutlich, daß diese Auffassung von 9, 6 nicht in seinem Sinne ist. In der Tat verkehrt sie Inhalt und Absicht der paulinischen These, wie die oben genannten Stellen aus Kapitel 11 ausweisen, geradenwegs in ihr Gegenteil.

Nun muß freilich unumwunden zugegeben werden, daß auch Kapitel 9 von einer absoluten göttlichen Vorausbestimmung in bezug auf Israel redet. Der Apostel wird nicht müde, Gottes Recht und Macht zu solchem Tun festzustellen. Was ist nun Inhalt und Absicht dieses prädestinationianischen Waltens Gottes, von dem Kapitel 9 spricht? Das definitive Verderben Israels kann es nicht zum Gegenstand haben; das verbietet sich durch Kapitel 11. Aber das kann es auch gar nicht sein, worüber der Apostel tiefe Herzenstrauer (9, 1 ff.) empfindet; denn über das künftige Geschick Israels hatte der Apostel ja tröstliche

und zuversichtliche Gewißheit durch göttliche Offenbarung bekommen. Was ihn schmerzt, ist die gegenwärtige Verstockung Israels, ist diese schier unbegreifliche Tatsache, daß in der bereits angebrochenen Heilszeit Heiden in Menge ins Gottesreich eingehen, während Israel sich in Unglauben und Ungehorsam abseits stellt. Um dieses Rätsel der Gegenwart allein handelt es sich in Kapitel 9.

Das Problem, mit dem sich unsere Kapitel beschäftigen, lautet demnach: Wie läßt sich die Verstockung Israels in der Gegenwart ausgleichen mit der von Gott im Verheißungswort gegebenen Zusage des Heils für Gesamtisrael?

Wir werden vermuten dürfen, daß dasselbe Verheißungswort Gottes an Israel, das die zukünftige Beseligung Israels sicherstellt, zugleich diese betrübenden Tatsachen der Gegenwart bewirkt hat. In der Tat wird der eigentliche Sinn und Gehalt des Weissagungswortes nicht erfaßt, wenn man nur auf den äußeren Wortlaut achtet. Die Umstände, unter denen das Verheißungswort gegeben wurde, und die sich anschließenden ersten Ausführungsakte in der folgenden Generation lassen vielmehr als tieferen Sinn des Verheißungswortes deutlich erkennen, daß Israel das Heil nicht eigenen Vorzügen, auch nicht eigenen Verdiensten, sondern einzig und allein Gottes freier unverdienter Gnade zu verdanken haben sollte. Die Aufgabe, diesen Grundsatz festzustellen, haben bereits die ersten Sätze in 9, 6b—9: nicht dem Vorzuge, Same Abrahams zu sein, verdankte einst Israel den Empfang der Verheißung, ganz im Gegenteil: erst der Verheißung verdankte es seine Entstehung und seinen Vorzug als Same Abrahams. Und das Verhalten Gottes gegen Esau und Jakob in der folgenden Generation hat vollends gezeigt, daß Gott sich Recht und Macht vorbehalten will, Vorherbestimmungen, die für das Geschick des Menschen entscheidende Bedeutung haben, zu treffen, ohne sich dabei von der Rücksichtnahme auf bereits vorhandene menschliche Leistungen und Vorzüge leiten zu lassen.

Die Befolgung dieses Grundsatzes ist nun aber überhaupt nichts Abnormes für Gott; nein, sie entspricht ganz genau den in seinem ewigen Wesen und Willen begründeten Normen, wie er sie ebenmäßig auch in Worten an Moses und Pharao zum Ausdruck gebracht hat. Recht und Machtbefugnis sind also auf Gottes Seite; und wenn der Mensch wagen wollte, dagegen aufzubegehren, so würde er Recht, Ehre und Selbstherrlichkeit Gottes antasten. Es wäre dasselbe, als wenn der Ton gegen den Töpfer aufbegehrte.

Οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος (9, 12), οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ (9, 16): so lauten die Grund-

sätze, durch die sich Gottes Vorherbestimmung und dementsprechend Gottes Handeln an den Menschen in der Zeit der geschichtlichen Verwirklichung seiner Vorherbestimmungen regelt. Nur *σκεύη ἐλέους* dürfen am Heil Anteil empfangen, soll anders Gottes Ehre und Selbstherrlichkeit gewahrt bleiben. Nach 4, 16 muß ja die göttliche Gnade und sie allein in Aktion treten, wenn die Verheißung ihrer Erfüllung gewiß sein soll; oder was dasselbe ist: es muß auf seiten des Menschen alles auf Glauben gestellt sein; menschliche Vorzüge, Leistungen und Verdienste müssen dabei völlig ausgeschlossen bleiben, sonst wird die Gnade ihres Wertes beraubt (vgl. 11, 6).

Diese Grundsätze sind auch dem Verheißungswort Gottes an Israel bereits immanent gewesen. Die durch diese Grundsätze geforderten Voraussetzungen für seine Erfüllung sind also nach Art und Charakter miteingeschlossen in das Verheißungswort, das demnach den Sinn hat: Israel soll ganz gewiß am Heil Anteil empfangen, aber es soll seine Beseligung Gottes freiem Erbarmen und unverdienter Gnade zu verdanken haben.

Nach Art und Inhalt dieser Vorausbestimmung, die Gottes freier Initiative und absoluter Selbstherrlichkeit entsprungen ist, hat sich nunmehr in der Zeit der Heilsverwirklichung auch ganz entsprechend Art und Inhalt der Heilstatsachen, die nach Gottes Willen die Verwirklichung herbeiführen sollen, und die gottgewollte Art ihrer Wirkungen gestaltet: kurz, das Evangelium, das alles auf Gnade und auf Glauben stellt, verdankt diese seine Art jener absolut freien Vorherbestimmung Gottes. So sind in der Gegenwart alle, die das Heil empfangen haben, *σκεύη ἐλέους*, und nur die, welche geeignet waren, *σκεύη ἐλέους* zu werden, d. h. nur die, welche das Heil von der Gnade Gottes geschenktweise entgegennehmen wollten, sind in die Gemeinde hineingerettet worden, gleicherweise aus Juden und Heiden. Die große Mehrzahl der Juden aber hat sich dagegen in Unglauben und Ungehorsam verstockt; sie sind *σκεύη ὀργῆς κατηγο-τισμένα εἰς ἀπώλειαν* geworden. In dieser doppelten Auswirkung des Evangeliums, in welchem der Gnade und dem Erbarmen Gottes ihr unverbrüchliches Recht gewahrt ist, sehen wir alttestamentliche Weissagungsworte erfüllt (9, 25—29): auch das ein Beweis dafür, daß Gott diese Art der Heilsverwirklichung und ihre Erfolge vorausgesehen, vorausgewollt und von langer Hand vorbereitet hat.

Nur scheinbar wird die Frage in dem zweiten Hauptabschnitt (9, 30—10, 21) einem anderen Gesichtspunkt unterstellt. Oberflächlich beurteilt, spricht dieser Teil nämlich ausschließlich von Israels Schuld; bei näherer Betrachtung kommt aber auch die hier be-

schriebene Verschuldung Israels deutlich als Ausfluß des göttlichen Tuns an Israel zu stehen: Gott ließ seine aus freier Initiative in Sachen des Heils getroffenen Vorherbestimmungen sich an ihnen auswirken und trieb sie so in Unglauben und Ungehorsam hinein. Es kann uns also nicht auffällig erscheinen, daß dieser Teil mit einem folgernden οὖν an den ersten Teil angeschlossen wird.

Aber die Art, wie nun dieses Ineinander göttlichen Tuns und menschlicher Schuld beschrieben wird, läßt einen klaren Rückschluß auf Art und Inhalt der göttlichen Vorherbestimmung zu, welche diese Erfolge zeitigte. Die Schuld der Juden wird hier nämlich charakteristischerweise nicht darin gefunden, daß sie nach Gerechtigkeit strebten, sondern darin, daß sie nach einem νόμος δικαιοσύνης strebten, in der verkehrten Meinung, sie könnten ihr eigenes Tun und Leisten zur Grundlage und Voraussetzung für die Aufstellung der zum Heil erforderlichen und ausreichenden Rechtfertigungsordnung machen (9, 31 ff.). Und 10, 3 spricht der Apostel es noch deutlicher aus, daß die Juden ihre eigene Gerechtigkeit als Beurteilungsnorm ihres Tuns aufzustellen suchten und sich so der Gerechtigkeit Gottes, die mit der Forderung des Glaubens an sie herantrat, nicht unterordneten. Gottes Tun andererseits wird dahin beschrieben, daß es ihm nun einmal beliebte, einen Eckstein in Zion zu setzen mit der Bestimmung, daß nur, wer auf ihn vertraute, nicht zuschanden werden sollte (9, 33). Demgemäß hat also Gottes Vorausbestimmung, die Israels Ungehorsam und Verstockung in der Gegenwart zur Folge gehabt hat, die Aufstellung eines νόμος πίστεως zum Inhalt gehabt. Und es war sein freier, in jeder Hinsicht unbeeinflußter Entschluß, daß für die Zeit der Heilsverwirklichung sein Urteil über die Menschen sich nach ihrem Verhalten zu dieser neuen Norm richten solle.

Die so begründete Glaubensrechtfertigung, die 10, 5 selber redend eingeführt wird, um ihr eigenes Wesen zu beschreiben, bestimmt nach Gottes Willen den Charakter der gegenwärtigen Heilszeit. Sie steht in ausschließendem Gegensatz zu jeder Heilsvermittlung, die in irgendwelcher Form mit Werketun rechnet. Sie bedeutet also eine völlige Ausschaltung des mosaischen Gesetzes als eines Gesetzes der Werke, und durch sie wird allem eigenmächtigen und selbständigen Streben der Menschen nach einer Rechtfertigungsnorm, die menschliches Tun berücksichtigt, der Stempel unentschuldbarer Tuns aufgedrückt. Darum ist Israels Verhalten in der Gegenwart ihm als Schuld anzurechnen. Die Vorherbestimmung Gottes findet in dem Verhalten der Menschen nur ihre ganz selbstverständliche und not-

wendige Ergänzung. Aber ebendeshalb kann die Schuld der Menschen auch unter dem Gesichtspunkt göttlicher Bewirkung betrachtet werden. In der Tat hat Gott seinerseits nichts unterlassen, um diese Schuld bei Israel hervorzurufen und zu fördern (10, 14—21).

9, 30—10, 21 gibt also keineswegs die Lösung der Frage, sondern dient im Gegenteil im Verein mit 9, 6—29 lediglich zur Feststellung und Zuspitzung des Problems: das göttliche Verheißungswort, wie es ursprünglich gemeint war, hat die Verstockung Israels herbeigeführt; denn die Aufstellung des *νόμος πίστεως* steht mit ihm in vollständigem Einklang, ja sie ist aus ihm herausgeboren. Hat Gott nun etwa sein Volk ganz und gar verstoßen (11, 1) und darüber vergessen, daß er in demselben Verheißungswort die Beseligung Gesamtisraels in der Zeit der Heilsverwirklichung in Aussicht nahm? So stellt der Apostel das Problem in den ersten Worten von Kapitel 11 noch einmal in aller Schärfe fest, erleichtert aber sofort sein Herz, indem er jene Frage aufs entschiedenste verneint (11, 2): die Juden sind nicht gestrauchelt, um definitiv zu fallen (11, 11). Der Apostel kennt also eine Lösung des Problems, und diese will er uns nunmehr in Kapitel 11 darbieten. Er stellt sich damit die Aufgabe zu zeigen, wie das Verheißungswort Gottes an Israel in beiden Richtungen seine Erfüllung finden müsse und finden werde: seinem tiefsten Sinn und Wesen nach und zugleich seinem Wortlaut nach.

Daß Gottes Tun an Israel nicht sein definitives Verderben bezwecke, hatte der Apostel bereits 9, 22 kurz angedeutet: Gott hat die Juden, die er doch zu *σχεύη ὀργῆς κατηγοριζόμενα εἰς ἀπόλειαν* gemacht hatte, so daß nur noch die tatsächliche Auswirkung seines Zornes im vernichtenden Gericht übrigzubleiben schien, mit vieler Geduld getragen. Freilich nicht, als ob dieses Verhalten Gottes in der Gegenwart nach des Apostels Meinung einen Verzicht auf den Erweis seiner Macht bedeutete; im Gegenteil: daß er sie in großer Langmut trug, hatte den Zweck, sie in ihrer Verstockung vor aller Welt als lebendige Zeugen seines Machterweises erscheinen zu lassen. Andererseits aber geht aus dieser eigentümlichen Formulierung doch deutlich hervor, daß die Verstockung Israels nach Gottes Willen nicht etwa der Durchgangspunkt zu dem von Gott im voraus beschlossenen definitiven Verderben des Volkes sein soll. Gott will den Erweis seiner Macht an Israel in der von ihm gewirkten Verstockung erschöpft sein lassen. Das kann seinen tiefsten Grund nur in der mit dem Verheißungswort verbundenen Zusage des Heils an Israel haben, die unter allen Umständen eingelöst werden muß. Und so wird die gegenwärtige Verstockung Israels nur als eine in vollster innerer

Übereinstimmung mit dem Charakter des Verheißungswortes eingetretene, im Gang der göttlichen Heilsregierung notwendige Durchgangsstufe zur Verwirklichung des von Gott für Israel vorausbestimmten Heils aufgefaßt werden dürfen.

Was wir so erwarten, findet an den Ausführungen von Kapitel 11 seine Bestätigung. In unnachahmlicher Kürze beschreibt der Apostel in der einen Aussage des V. 11b die aufeinanderfolgenden Staffeln des göttlichen Tuns, die letzten Endes auf Israels Heil und damit auf die Verwirklichung des Verheißungswortes Gottes an Israel abzielen. Durch die Aufstellung der Glaubensordnung hat Gott das *παράπτωμα* der Juden herbeigeführt; durch dasselbe Tun hat er gleichzeitig den Heiden das Heil bereitet; aber diese großartigen Erfolge des Evangeliums bei den Heiden sollen wiederum Israel zur Eifersucht reizen und zur Besinnung bringen, daß es von seinem Unglauben ablasse (V. 23) und errettet werde.

Nach dem Wortlaut des Verses könnte es fast scheinen, als sei dies der einzige Zweck des Heilswirkens Gottes an den Heiden, daß er die Juden für das Evangelium gewinne. Und das hat sein merkwürdiges Seitenstück an der Beurteilung, die der Apostel in den folgenden Versen seiner eigenen apostolischen Wirksamkeit angedeihen läßt, als hätte er es mit ihr letzten Endes einzig und allein auf die Gewinnung der Juden abgesehen. Indessen, damit würde sich schlecht in Einklang bringen lassen, daß nach der deutlichen Aussage des V. 25 das Eingehen der Heiden in ihrer Vollzahl der Errettung Gesamtisraels vorausgehen wird. Eine Herabstimmung der Zukunftsaussichten für die Heiden ist also vom Apostel keinesfalls beabsichtigt. Nur dies will Paulus seinen heidnischen Lesern zu Gemüt führen, daß die Gewißheit der Heilsaussichten für die Juden als das heilige Gottesvolk natürlicher und fester begründet sei, als für die Heiden, und daß sie deshalb für die Auswirkung der Gnade Gottes an ihnen zu demütiger Dankbarkeit verpflichtet seien. Aber alle Formulierungen dieses Abschnittes erklären sich ja leicht und natürlich aus der Absicht unserer Kapitel, die es in erster Linie mit der Frage nach dem Geschick der Juden zu tun haben. Da steht selbstverständlich das Interesse Gottes an der Erfüllung seines Verheißungswortes und das Interesse des Apostels an der Förderung der göttlichen Ausführungsakte zugunsten der Errettung Israels im Vordergrund. Dem Apostel liegt offenbar daran, die Gewißheit der Überzeugung von der künftigen Errettung Gesamtisraels, von der er selbst beseelt ist, auch auf seine Leser zu übertragen. Vielleicht hat er oft aus heidenchristlichem Munde Zweifel

und Bedenken, hochmütige und geringschätzigte Urteile über die Juden hören müssen, die ihr Heil ein für allemal verscherzt hätten. Solche Urteile über die ungläubigen Juden konnten nur allzuleicht auch auf das Verhältnis zwischen Judenchristen und Heidenchristen ungünstig einwirken, und wir wissen aus den Ausführungen unseres Römerbriefes selbst, wie sehr es dem Apostel am Herzen lag, die Einmütigkeit zwischen den beiden Teilen der Christenheit zu festigen. So erklärt sich die Episode in Kapitel 11, 16ff. mit der warnenden Ansprache des Apostels an seine heidenchristlichen Leser. Sie hat keine selbständige Bedeutung, geschweige denn, daß man aus ihr den Hauptzweck des ganzen Briefes entnehmen dürfte, sondern sie ist dem Apostel lediglich ein Mittel zu dem Zweck, seine Leser zur Anerkennung seiner Anschauung über das gegenwärtige und künftige Geschick Israels willig zu machen. Ihrer hochmütigen Selbsteinschätzung im Vergleich zu den Juden begegnet er mit warnendem Wort, ihrem aufgeklärten Urteil setzt er den Hinweis auf das ihm offenbar gewordene Geheimnis der göttlichen Welt- und Heilsregierung entgegen. Seine Rede gipfelt schließlich in den großzügigen Sätzen, die den Abschluß und Höhepunkt der gesamten Erörterung bilden (11, 28—32). Hier stellt er zunächst noch einmal in kurzen, kernigen Worten das Problem fest: die Juden sind Feinde Gottes und doch Geliebte Gottes; sie sind Träger der unwandelbaren und unwiderruflichen Zusagen Gottes und doch von Gott unter Unglauben und Ungehorsam verschlossen. Aber die Verse bringen zugleich die tiefste Lösung des Problems, indem sie die entscheidende Antwort auf die Frage geben, warum denn Gott diesen merkwürdigen Umweg eingeschlagen hat und einschlagen mußte zur Errettung Gesamtisraels: das lösende Wort ist mit dem viermal wiederkehrenden, mit starkem Akzent versehenen Begriff des göttlichen Erbarmens gefunden. Gott hat absichtlich diese unheilvolle Entwicklung bei den Juden herbeigeführt, indem er den *νόμος πίστεως* aufstellte. Er wußte wohl, daß sie auch nach Aufstellung dieser neuen Rechtfertigungsordnung, und nun erst recht, bei ihrem *διώκειν νόμον δικαιοσύνης ὡς ἐξ ἔργων* verbleiben und so in Ungehorsam und Verstockung hineingetrieben werden würden. Alles das hat Gott mit voller Absicht zum Zweck der Durchführung seiner Heilspläne an Israel getan. Wenn die Juden nun, durch die Erfolge des Evangeliums bei den Heiden gereizt, der Heilsbotschaft empfänglich entgegenkämen, sollte die Heilsverwirklichung bei ihnen genau so, wie es bei den Heiden selbstverständlich nur der Fall sein konnte, den Stempel unverdienter göttlicher Gnade und Barmherzigkeit an sich tragen.

Das ist das letzte und tiefste Motiv für das Handeln Gottes gewesen. Im Lichte dieser Sätze erhellt sich alles, was uns an den Wegen der göttlichen Heilsregierung zunächst noch dunkel war, und lösen sich auch die Rätsel in den Führungen seines Volkes. Alles in allem der großartigste Beleg für die Wahrheit, daß Gott die letzten Ziele seiner Heilsregierung erreichen wird trotz Widerstreben und Sünde der Menschen, ja mehr noch: daß Gott Sünde und Ungehorsam der Menschen fördert, um so seine Heilsabsichten an ihnen in vollem Umfange und in der Weise zu verwirklichen, wie es in seinem ewigen Wesen und Willen begründet liegt, und wie es deshalb durch das normale, religiöse Verhältnis der Menschen zu Gott gefordert wird.

Kapitel 9—11 sind, so betrachtet, nichts anderes als die Anwendung des Satzes: „Aus Gnaden allein, nicht aus Werkverdienst“, der bereits in den ersten beiden Hauptteilen des Römerbriefes den leitenden Grundgedanken bildete, auf die Stellung Israels im Zusammenhang der göttlichen Welt- und Heilsregierung in der letzten Zeit ihrer Entwicklung. Dieser Gedanke bildet somit das gemeinsame Leitmotiv für den gesamten theoretischen Teil des Römerbriefes.

II.

Ermahnungen

(12, 1—15, 13).

Einleitendes und Übersicht.

Die Ermahnungen des Briefes können an Originalität und Kraft, an schöpferischer Ursprünglichkeit und Gedankenfülle, wenigstens soweit es sich um allgemeine Ermahnungen handelt, den Vergleich mit dem ersten Hauptteil des Römerbriefes nicht aushalten. Erst wo der Apostel eine konkrete, das Gemeindeleben in Rom in besonderem Sinne berührende und beunruhigende Frage zu behandeln beginnt (14, 1ff.), erhebt sich die Rede zu größerer Lebendigkeit und Plastik und nimmt wieder in höherem Maße individuell-paulinisches Gepräge an. In Kapitel 12 und 13 hält sie sich nach Form und Inhalt im allgemeinen in der Höhenlage, in der sich nach unserer Kenntnis der Dinge die allgemein-christlichen Anschauungen und Unterweisungen auf sittlichem Gebiet in der apostolischen Zeit überhaupt bewegen. Wenn man von einem „Katechismus des Urchristentums“ reden will, so hat diese Rede für dieses Gebiet der sittlichen Lebensanschauungen sicher ihre besondere Berechtigung. Die Verständigung über die Stellung des Christen zum Leiden in 5, 3ff. und in der zweiten Hälfte des Kapitels 8, die in den außerpaulinischen Schriften des N. T. ihre vielfachen Parallelen hat, führte uns bereits an die Grenzscheide zwischen religiösem Empfinden und ethischen Motiven. Es hat gewiß zu den Gepflogenheiten schon der vorpaulinischen, urchristlichen Gemeinden gehört, der Einführung der jungen Christen in das christlich-sittliche Lebensideal einen mehr oder weniger abgegrenzten Kreis bestimmter formulierter sittlicher Vorschriften zugrunde zu legen. Und man wird deshalb vielleicht auch nicht einmal verpflichtet sein, die sofort in die Augen springende Ähnlichkeit der Gedanken und der Gedankenbewegung in Röm. 12, 13 mit 1 Petr. aus literarischer Abhängigkeit zu erklären (vgl. dazu Exkurs nach

13, 7). Aus ebendiesem Grunde haben wir auch weder Pflicht noch Recht, Schritt für Schritt bei den einzelnen Ermahnungen die Frage zu stellen und zu beantworten, inwiefern sie gerade auf die Verhältnisse und Bedürfnisse der römischen Gemeinde zugeschnitten seien (vgl. hierzu noch die Schlußbemerkung nach Kapitel 13).

Einen regelrechten logischen Aufbau des paränetischen Teiles in unseren Briefen wird man nach alledem nicht erwarten dürfen. Immerhin löst sich zunächst Kapitel 14, 1—15, 13 als Behandlung einer Sonderfrage leicht von den vorausgehenden Ermahnungen allgemeinen Charakters ab; und unter diesen allgemeinen Ermahnungen nehmen wiederum die Anweisungen, die es mit dem Gemeinschaftsleben innerhalb der christlichen Gemeinde zu tun haben, eine erste und vornehmste Stelle ein. Aber bald schweift der Blick des Apostels über den Umkreis der christlichen Gemeinden hinaus. Und das gibt ihm dann weiter die erwünschte Gelegenheit, den Pflichtenkreis im Verhältnis zu den außerchristlichen, staatlichen Organisationen zu beschreiben, dem der Christ nicht etwa als Christ entzogen sei oder sich entzogen fühlen dürfe. Aber wie wenig sich die Gedanken nach klarer, im voraus fertiger Disposition bewegen, zeigt sich daran, daß der Apostel zum Schluß noch einmal den Grundgedanken der ersten Ermahnungsreihe anklingen läßt.

Nach einem kurzen, einleitenden Vorwort (12, 1. 2), das eine, allerdings nur lose, Verbindung mit dem ersten Hauptteil des Briefes herstellt und in äußerst charakteristischen Wendungen von Pflicht und Fähigkeit der Christen zur Neugestaltung ihres christlichen Lebens nach dem Willen Gottes redet, ermahnt der Apostel in erster Linie zu maßvoller Selbstbeurteilung und zu einer Betätigung im Gemeindeleben, die nach Art und Umfang den von Gott verliehenen Gnadengaben angepaßt sein soll (12, 3—8). Es folgen allgemeine Grundsätze zur Regelung des sittlichen Verhaltens innerhalb der Gemeinde selbst (12, 9—13) und im Verkehr mit den Ungläubigen da draußen (12, 14—21). In Kapitel 13 wendet sich der Apostel den staatsbürgerlichen Pflichten der Christen zu, die sie der staatlichen Organisation als einer gottgewollten Ordnung und ebenso den persönlichen Trägern der obrigkeitlichen Gewalt gegenüber erfüllen sollen (13, 1—7). Und noch einmal prägt er seinen Lesern die Liebespflicht ein, durch deren Erfüllung zugleich die Erfüllung aller nur denkbaren Gesetzesvorschriften gewährleistet werde (13, 8—10), um endlich den gesamten Ermahnungen durch Hinweis auf das nahe bevorstehende Ende und durch Betonung der Verpflichtung zur Bereitschaft auf das Ende einen kräftigen Nachdruck zu verleihen (13, 11—13).

Hieran schließt sich gleichsam anhangsweise die Behandlung eines die Einheit des Gemeindelebens in Rom bedrohenden Gegensatzes zwischen Christen sittlich freier und sittlich gebundener Lebensanschauung und Lebenshaltung (14, 1—15, 13). Die Darstellung des Tatbestandes und seine Beurteilung stellt der Apostel voran (14, 1—12), um im Anschluß daran in tiefgründiger, grundsätzlicher Ausführung die Maßstäbe für das Urteil und Verhalten der Christen in adiaphorischen Dingen klarzulegen, wobei er sich in erster Linie an die Adresse der sittlich freier gerichteten, glaubensstarken Glieder der Gemeinde wendet (14, 13—23). Unter der Hand wandelt sich ihm aber der eben besprochene Gegensatz zu einem Gegensatz zwischen judenchristlichem und heidenchristlichem Teil der Gemeinde. Der Apostel ermahnt seine Leser, die Schwächen und Leiden des Nächsten in geduldiger Liebe zu tragen und tragen zu helfen nach dem Vorbilde Christi, damit der Lobpreis Gottes in der Gemeinde einmütig und aus einem Munde erschalle (15, 1—6); denn dazu hat Christus in Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen sie beide, die Juden und Heiden, gleichermaßen in Gnaden angenommen, daß Gottes Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit und Herrlichkeit zur Anerkennung komme (15, 7—12). Ein Segenswunsch im Sinn und Geist dieser Mahnungen macht den Beschluß (15, 13).

Kapitel 12.

Einleitendes Vorwort (12, 1. 2).

V. 1. Auf solche Erfahrungen gnädigen Erbarmens Gottes hin darf ich euch nun wohl ermahnen, Gott ein Dankopfer darzubringen, indem ihr ihm eure Leiber und damit euere gesamte sittliche Lebensbetätigung zum Dienst bereitstellt. Ein Opfer dieser Art entspricht dem Wesen Gottes mehr als die althergebrachten heidnischen und jüdischen Opfer: es ist lebendig wirksam, rein und heilig, nicht nur in physischem, sondern auch in höherem sittlichem Sinne, und deshalb Gott wahrhaft wohlgefällig: ein Gottesdienst höherer Art, der auch vor dem Urteil der Vernunft als wirklicher Gottesdienst besteht.

V. 2. Und zwar will das für euch besagen: Paßt eure sittliche Lebenshaltung nicht dem gegenwärtigen Weltzeitalter an, in welchem Sünde und Tod, die Feinde Gottes, die Herrschaft führen; vielmehr als Bürger eines neuen Weltzeitalters laßt euch durch die es durch-

waltende Kraft des göttlichen Geistes umgestalten in völliger Erneuerung eurer Gesinnung, die sich darin äußern möge, daß ihr, auch ohne ein in Buchstaben gefaßtes Gesetz vor Augen zu haben, in jedem gegebenen Falle imstande seid zu prüfen, was der göttliche Wille von euch fordert, d. h. zu prüfen, was sittlich gut und Gott wohlgefällig ist, und was den Anforderungen der Vollkommenheit entspricht. Denn auf dessen Verwirklichung ist der Wille Gottes selbstverständlich gerichtet.

V. 1. *παρακαλῶ*, hier zum erstenmal im Römerbrief. — *οὖν* folgt im weitesten Sinne aus allen bisherigen Darlegungen des Briefes. Die Ermahnung faßt von vornherein alle römischen Leser ohne Unterschied ins Auge, die der Apostel mit *ἀδελφοί* als Gesamtheit anredet. Die von Zahn angenommene Verteilung der Aussagen von V. 1 und V. 2 auf den judenchristlichen und den heidenchristlichen Teil der Gemeinde ist schon im Blick auf dieses zusammenfassende *ἀδελφοί* bedenklich, aber auch sachlich undurchführbar. — Gestützt wird die Ermahnung durch die Erinnerung an die erfahrene Barmherzigkeit Gottes, also durch das Motiv der Dankesschuld der Leser. — Der Plur. *οἰκτιρμοί* ist dem hebräischen *רחמים* nachgebildet. Die Wahl des Wortes zur Charakteristik der bisher geschilderten Heilstatsachen Gottes erklärt sich vielleicht aus 11, 32ff. ZAHN meint, der Apostel wolle die Leser mit diesen Worten an ihre sittliche Schwachheit gemahnen (etwa im Sinne von 6, 19—23), für die in der göttlichen Barmherzigkeit ein Grund des Trostes und der sittlichen Verpflichtung zugleich gegeben sei. Dadurch wird jede innere Verbindung mit dem ersten Teil des Briefes abgeschnitten. — Auf das eigentümliche Bild vom Opfer, das sich in dieser ethischen Nüanzierung bei Paulus sonst nicht findet (Ähnlichkeit hat nur etwa Phil. 4, 18), ist der Apostel augenscheinlich durch das Verbum *παριστάνειν* geführt worden, das er, unverworren mit diesem Bild, in ähnlicher Gedankenverbindung 6, 13. 16. 19 verwertet hatte, und das freilich nicht in der LXX, wohl aber in der Profangräzität, mit *θυσίαν* verbunden, technischer Ausdruck des Opfers ist (vgl. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, S. 82). Es ist deshalb nur der allgemeine Opfergedanke, den der Apostel hier einführt; eine nähere Durchführung des Bildes gibt er nicht. Die angefügten Attribute heben vielmehr sofort hervor, wodurch sich ein Opfer dieser Art von heidnischen und jüdischen Opfern unterscheidet und über sie erhebt. Auch das nähere Objekt *τὰ σώματα* ist schwerlich um der plastischen Durchführung des Opferbildes willen (so nach früheren Auslegern noch JÜLICHER) ge-

wählt; vielmehr bezeichnet es hier wie in Kapitel 6 den Leib als Organismus der Glieder, mit deren Hilfe der Christ sich sittlich lebendig erweist. So erklärt sich ζῶσαν als vornehmstes Attribut zu θνóταν. Selbst der Gedanke an das für dieses ethische Opfer zuvor notwendige Sterben im Sinne von 6, 2 und 7, 4 liegt hier fern; die Absicht des Gegensatzes gegen die üblichen Opferkulte, in denen der Tod des Opfers und die Gewinnung des Blutes Mittelpunkt der Handlung war, würde dadurch verdunkelt werden. Aus dem gleichen Gegensatz sind auch die beiden Attribute zu erläutern. Daraus folgt nun freilich, daß auch den alttestamentlichen Opfern nach dem Urteil des Apostels Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit in vollem Sinne nicht zukommt, daß also auch der Begriff áγία sich nicht in dem negativen Moment der Absonderung vom Profanen und der Bestimmung für Gott erschöpft — Heiligkeit in diesem Sinne eignete auch den alttestamentlichen Opfern —; das positive Moment der inneren Übereinstimmung mit dem heiligen Wesen Gottes selbst muß hinzugenommen werden: Gott wahrhaft wohlgefällig kann nur ein Opfer sein, das Art von seiner Art an sich trägt. Daher die Voranstellung des τῷ θεῷ, das weder zum Verbum (auch nicht, wenn es hinter εὐάρεστον steht), noch zu áγίαν, sondern ausschließlich zu εὐάρεστον gehört, welches bei Paulus stets auf Gott bezogen und mit Ausnahme von V. 2 auch stets in diesem Sinne näher bestimmt ist. — τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν ist Apposition zum ganzen Satz; vgl. LUTHER: *welches sei euer vernünftiger Gottesdienst*. Die Worte lassen eine doppelte Deutung zu; entweder: *euer Gottesdienst, wie er den Forderungen der Vernunft im Blick auf Wesen und Zwecke Gottes entspricht*; oder: *euer Kultus in uneigentlichem, übertragenem Sinne*. Im zweiten Falle würde λογικός, genau genommen, lediglich besagen, daß der Ausdruck λατρεία nur vermöge eines Denkprozesses als bildliche Benennung für das παραστήσαι τὰ σώματα θνóταν Verwendung finden könne. Das wird von den Auslegern dann allerdings unter der Hand in dem Sinne gedeutet: *eine λατρεία höherer Art, ein geistiger, vergeistigter, innerlicher Opferdienst*. Diese Deutung geht aber über den Begriff λογικός ohne Zweifel hinaus und will auch sachlich in diesem Zusammenhang, wo der Apostel auf äußere, sittliche Betätigung in Werken hinauswill, nicht recht passen. Daher ziehe ich die an erster Stelle erwähnte Deutung vor.

Für die zweite Deutung ist neuerdings im Anschluß an ZAHN besonders energisch RICHARD REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 155ff. eingetreten. Er stellt λογικός geradenwegs mit πνευματικός auf eine Linie und gibt die Erklärung: *Die λατρεία,*

welche dem πνευματικός eignet und wohl ansteht; er ist aber zugleich der Meinung, der sprachliche Ausdruck lasse sich ohne die Entwicklung des terminus technicus in der hellenistischen Mystik gar nicht erklären. In der Tat kennt das Corpus Hermeticum, die Urkunde der ägyptisch-hellenistischen Mystik, den Ausdruck λογικὴ θυσία (vgl. I, 31: δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. XIII, 18. 19: ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὕμνει σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ λογικὴν θυσίαν λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ νοῦς, πνευματοφόρε δημιουργέ (vgl. auch XIII, 21). Auf diesen Tatbestand hatte schon LIETZMANN hingewiesen, und REITZENSTEIN ist der Ansicht, daß dieser hermetische terminus technicus dem paulinischen λογικὴ λατρεία vorausliege. Die hermetischen Schriften führen freilich nicht über das zweite nachchristliche Jahrhundert zurück; aber trotzdem könnte der Begriff λογικὴ θυσία schon zur Zeit des Apostels ein gangbarer hellenistischer Terminus gewesen sein. Für diese Annahme könnte im Blick auf die Formulierung unserer Stelle zur Empfehlung angeführt werden, daß der Gedanke hier in einer Satzapposition nachträglich angehängt erscheint. — Indessen bedenklich wird die Behauptung einer Abhängigkeit des Apostels in diesem Punkt wiederum durch die Beobachtung gemacht, daß das λογικὴ θυσία der hermetischen Schriften inhaltlich zweifellos durch den Gegensatz zwischen λόγος (Wort) und ἔργον bestimmt ist, von dem bei Paulus schlechterdings nichts zu spüren ist. Hat aber λογικός bei dem Apostel eine völlig andere Grundbedeutung, so kann von einer Einführung gangbarer Mysterienvorstellungen durch ihn füglich nicht die Rede sein. — In der Bedeutung vernünftig war λογικός ein Lieblingswort der Stoiker; und wenn es auch von POLYBIUS an außerhalb der philosophischen Schulsprache vorkommt, so „ist es doch offenbar vorwiegend ein Wort der wissenschaftlichen Sprache geblieben“ (vgl. BONHÖFFER, Epiktet und das N. T., S. 158f.). In der LXX und bei den patres apostolici findet es sich nicht. Das scheint wiederum dafür zu sprechen, daß der Apostel hier einen gangbaren Terminus philosophischer Redeweise aufgenommen hat. Aber in der eigentümlichen Verbindung mit λατρεία kann er doch auch nach BONHÖFFER durchaus nicht als eine stoische Idee in Anspruch genommen werden. Daher wird es in der Frage, ob wir hier eine Wendung original-paulinischer Prägung vor uns haben oder nicht, bei einem ignoramus sein Bewenden haben müssen.

V. 2. Die Konstruktion wird geändert; denn die imperativischen Formen sind ohne Zweifel ursprünglich. Lediglich der Abwechslung

halber ist den beiden Verben ein verschiedenes Stammwort zugrunde gelegt, ohne Absicht eines Wechsels in der Vorstellung. Nach Phil. 3, 21 ist *σύνμορφον εἶναι* Folge eines *μετασχηματίζειν*. Beide Begriffe fassen den gesamten habitus ins Auge. — *ὁ αἰὼν οὗτος* (häufig in 1 Kor.), parallel mit *ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστώς* (Gal. 1, 4), hat zum selbstverständlichen, wenn auch nicht deutlich ausgesprochenen, Gegensatz den *αἰὼν μέλλον*. Das sind der jüdischen Theologie geläufige Begriffe; aber von Paulus sind sie mit ethischem Gehalt gefüllt. Unsittlichkeit, Sünde und Vergänglichkeit sind die Kennzeichen des gegenwärtigen Weltlaufs; die Christen gehören schon dem künftigen Äon an, und seine Kräfte sollen sich schon gegenwärtig in ihnen auswirken. Das ist der Sinn des zweiten Imperativs. Die Erneuerung des *νοῦς*, der Gesinnung, des Denkens und des Wollens, geschieht durch die Kraft des Geistes, den sie in der Taufe empfangen haben. Auch der Christ bedarf einer solchen Erneuerung immer wieder. Denn der schwache und unfreie *νοῦς*, von dem der Apostel in Kapitel 7 so ergreifende Worte zu reden wußte, bedarf immer von neuem der Kräftigung, solange das Fleisch dem Geist die Herrschaft über den Christen streitig zu machen versucht. Die Zweckbestimmung *εἰς τὸ δοκιμάζειν κτλ.* auf *ἀνακαίνωσις τοῦ νοός* allein zu beziehen, anstatt es mit dem ganzen Satz zu verbinden, ist unnatürlich. Trotzdem bleibt zu Recht bestehen, daß *δοκιμάζειν* „die spezifische Tätigkeit des *νοῦς*“ (WEISS) ist. Die, durch den Dativ näher bestimmte, innere Umgestaltung wird sie zu klarem Urteil und sicherem Takt in sittlichen Fragen befähigen. Denn sie wird sie in jeder Lebenslage *unterscheiden lehren, was das Gottgewollte sei, nämlich das Gute usw.* Die drei unter einen Artikel gestellten Adjektiva, die als Apposition angefügt werden, sind substantiviert zu fassen, weil *εὐάρεστον* sich nicht als Attribut zu *θέλημα τοῦ θεοῦ* fügen will. Ob mit *εὐάρεστον* das Gottwohlgefällige oder das schlechthin Wohlgefällige, das als solches „des Beifalls aller Urteilsfähigen im Himmel und auf Erden sicher ist“ (JÜLICHER), bezeichnet werden soll, läßt sich schwer entscheiden. Aber jedenfalls darf diese allgemeine Ausdrucksweise weder zu der Behauptung verleiten, daß die Formulierung des V. 2 wesentlich auf frühere Heiden zugeschnitten sei, während V. 1 speziell judenchristliche Leser ins Auge fasse (ZAHN), noch zu der Behauptung, daß Gottes Wille einfach das sei, was ein Mensch vor seinem Gewissen als gut rechtfertigen könne (JÜLICHER). Denn der Apostel will nicht etwa sagen, daß sie in jedem einzelnen Falle nur von sich aus zu prüfen brauchen, ob etwas das Merkmal des Gott Wohlgefälligen und Vollkommenen an sich trage, um der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes

wirklich sicher zu sein, sondern umgekehrt: nur, wenn sie unter der Leitung des Geistes zu einem δοκιμάζειν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ befähigt sind, so dürfen sie gewiß sein, in ihrem sittlichen Handeln niemals das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene zu verfehlen.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Ermahnungen (12, 3—13, 14).

1) **Mahnung zu bescheidener und besonnener Selbstbeurteilung, insbesondere bezüglich der Gnadengaben (12, 3—8).**

V. 3. So lege ich denn kraft der Gnade, die mir von Gott verliehen ist, kraft meines Amtes als berufener Apostel der Heiden, in erster Linie einem jeden einzelnen Mitglied eurer Gemeinde dringend ans Herz, gebührende Selbstzucht zu üben und in der Selbstbeurteilung nicht über Maß und Ziel hinauszuschießen, vielmehr den eigenen Wert stets mit ruhig abwägender, nüchterner Besonnenheit einzuschätzen. Wahren Wert hat freilich nicht das, was wir aus uns selbst erarbeitet haben, sondern nur das, was Gottes Gnade uns mitgeteilt hat an Glaubensfreudigkeit und Glaubenskraft. Das ist der richtige Maßstab für eine gesunde Selbstbeurteilung und für eine verständige Selbstbeschränkung; und nur, wenn ihr diesen Maßstab recht anwendet, werdet ihr brauchbare Mitglieder der Gemeinde sein und die Stelle ausfüllen, die euch nach Gottes Gnadenwillen im Organismus der Gemeinde zukommt. V. 4. 5. Denn die christliche Gemeinde bildet in der Tat gleichsam einen Leib, zu dem wir, die Vielen, in der Lebensgemeinschaft mit Christo vereinigt worden sind. Im natürlichen Leibe sind nun aber der Glieder viele; aber das eine Glied hat diese, das andere jene Aufgabe zu erfüllen, und erst durch solche organische Verbindung, Ergänzung und gegenseitige Unterstützung kommt ein lebensfähiger Organismus zustande. Ebenso sind wir, wenn wir zusammen den Leib Christi bilden, im Verhältnis zueinander Glieder, die sich gegenseitig ergänzen und unterstützen sollen, ein jeder an seinem Teil, nach seinen Gaben und nach seinen Kräften. V. 6. Und die Gnadengaben, die wir nach Gottes Willen im Dienst der Gemeinde verwerten sollen, sind in demselben Maße verschieden,

wie die Gnade Gottes selbst, die jedem einzelnen zuteil ward, als er ihn in die Gemeinde hineinrief. Nur scheinbar ist das Ergebnis dieser Gnadenerfahrung bei allen gleich; in Wahrheit hat uns Gottes Gnade mit allen unseren natürlichen Anlagen, Fähigkeiten und Lebensverhältnissen in die Gemeinde hineingenommen und demgemäß jedem einzelnen unter uns einen ganz bestimmten Platz im Gesamtleben der Gemeinde angewiesen, mit einer ganz bestimmten Aufgabe, die unserm besonderen geistigen und natürlichen Besitzstand entspricht. Denn diese besonderen Gaben und Anlagen, die wir mitbrachten, unter der Leitung des Geistes in den Dienst der Gemeinde gestellt, werden zu Gnadengaben der mannigfaltigsten Art, die sich gegenseitig ergänzen und unterstützen zur Förderung und Erbauung des gesamten Gemeindelebens. — Damit ist Recht und Pflicht eines jeden einzelnen Gemeindegliedes in der Betätigung der Gnadengaben abgegrenzt. Wer die Gabe besitzt, mit warmer Begeisterung von den geheimnisvollen Tiefen der göttlichen Offenbarung in Christo zu predigen, der ist dazu befähigt, weil er ein besonderes Maß von Glauben besitzt, der ihn einen tieferen Einblick in die geheimnisvollen Zusammenhänge der göttlichen Heilspläne tun läßt, als er anderen Gemeindegliedern vergönnt ist. V. 7. Und wenn einer die Gnadengabe besitzt, durch mannigfaltige Dienstleistungen das Interesse der Gemeinde zu fördern, — oder wenn es jemandem verliehen ist, durch verständnismäßige Unterweisung in der christlichen Lehre die Erkenntnis seiner christlichen Brüder zu erweitern und zu vertiefen, — oder wenn sich einer berufen fühlt, in tröstendem und mahnendem Zuspruch eine seelsorgerische Wirksamkeit zu entfalten: sie alle besitzen diese verschiedenartigen Gnadengaben auf Grund ihrer natürlichen Fähigkeiten, die sie durch Gottes Gnade seit ihrer Berufung in die christliche Gemeinde hinein im Dienst der Gemeinde verwerten dürfen und verwerten sollen. V. 8. Ja, selbst das Gebiet, auf dem, oberflächlich geurteilt, alle ohne Unterschied meinen könnten, in gleicher Weise und mit gleichem Recht Hand anlegen zu dürfen, die Pflege der Wohltätigkeit, erfordert eine ganz besondere Begabung. Wer Wohltätigkeit übt, bedarf dazu nicht bloß äußerer Mittel, sondern vor allen Dingen der Herzenseinfalt, die frei ist von allen Hintergedanken und Nebenabsichten, und die es stets so einzu richten weiß, daß das Wohltun nicht wehe tut, da sie es den Nächsten niemals bitter empfinden lassen wird, daß er Almosen empfängt. Und wer in der Armenpflege innerhalb der Gemeinde eine leitende Stelle einnimmt, der bedarf einer ganz besonderen Hingebung und eines ganz besonderen Eifers, um dieser Aufgabe gewachsen zu sein. Und

wer der Barmherzigkeit obliegt, in der Krankenpflege zumal, der ist dazu nur befähigt, wenn er mit Freudigkeit und mit innerer, warmer Herzensteilnahme dabei ist: erzwungene oder mißmutig geübte Barmherzigkeit ist keine Barmherzigkeit und verfehlt ihren Zweck. Daher möge ein jeder sich ernstlich prüfen, ob er diese Gaben des Herzens und Geistes besitzt, bevor er sich anschickt, Aufgaben in der Gemeinde zu übernehmen, die nach Gottes Willen nicht seines Amtes sind, und die ihm nach Anlage und Begabung in Wahrheit fremd sind.

V. 3. Mit γάρ wird eine erläuternde Ausführung der allgemeinen Ermahnung aus V. 1. 2 eingeführt. Das Recht zu solcher ins einzelne gehenden Ermahnung leitet der Apostel aus der ihm speziell von Gott verliehenen χάρις her. Begrifflich ist χάρις hier und in V. 6 nicht verschiedenartig: aber sie differenziert sich in ihren Wirkungen auf den einzelnen; und in diesen Wirkungen wiederum sind gottgewollte Pflichten und Rechte des einzelnen begründet, andererseits aber auch Abgrenzungen derselben gegeben. Für den Apostel bedeutet sie apostolische Vollmacht, Kraft und Pflicht zu apostolischem Wirken. Ihr entnimmt er den Rechtstitel, sich mit mahnendem Wort auch an die römische Gemeinde zu wenden, und zwar an jeden ohne Ausnahme, der als Glied der Gemeinde unter ihnen ist. ZAHN erläutert παντί durch die Rücksicht auf die unter ihnen vorhandene nationale Verschiedenheit, die nach ihm schon in V. 1 und 2 zum Ausdruck kam. Auch der judenchristlichen Mehrheit der Gemeinde müsse er von Berufs wegen ins Gewissen reden. Wesentlich leichter ließe sich dieser Gedanke vollziehen, wenn man παντί durch die Rücksicht auf eine judenchristliche Minorität in der Gemeinde entstanden sein ließe. Aber wahrscheinlich hat der Apostel hiermit nur sagen wollen, daß die folgenden Ermahnungen, wenn das Leben der Gesamtgemeinde nicht Schaden leiden solle, von jedem einzelnen Gemeindeglied beachtet sein wollen. Das etwas künstliche Wortspiel mit φρονεῖν, das samt seinen Compositis ein Lieblingswort des Apostels ist, läßt sich im Deutschen schwer wiedergeben (φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν etwa: *auf Besonnenheit sinnen*). In der Phrase παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν hat παρὰ die Bedeutung: *im Vergleich zu*, wie Hebr. 1, 4; 2, 9. — Das σωφρονεῖν, *die nüchterne, besonnene Selbstbeurteilung*, ist eine der vier berühmten Kardinaltugenden der Griechen; seine Verwertung ist wohl begreiflich in einem Brief an eine überwiegend aus früheren Heiden bestehende Gemeinde. Aber spezifisch christlich ist die religiöse Begründung der Ermahnung. Das σωφρονεῖν hat sein

Maß an einer Gottesgabe; es erschöpft sich also nicht in persönlicher sittlicher Willensentscheidung und in Selbstbeherrschung, die der Mensch aus eigener Kraft und nach eigenen Normen übt. — *ἐκάστῳ*, *ὡς* = *ἐκαστος*, *ὡς αὐτῷ*, also *ἐκάστῳ* von *ἐμέρισεν*, nicht von *λέγω* abhängig zu denken. — *πίστεως* ist ohne Zweifel gen. part., nicht qual. (gg. HOFMANN, GÖBEL). Von dem hier in Rede stehenden Glauben besitzt der eine nach Gottes Willen ein größeres, der andere ein kleineres Maß. Da der Heilsglaube, der gerecht und selig macht, keine quantitative Unterscheidung zulasse, so sei hier, meint ZAHN, an den wunderwirkenden Glauben zu denken, wie 1 Kor. 12, 9; 13, 2. Aber der Apostel weiß doch auch sonst von *ὑπερήματα τῆς πίστεως* (1 Thess. 3, 10) und von einem Wachstum des Glaubens im Sinne des Heilsvertrauens (2 Thess. 1, 3; 2 Kor. 10, 15), von Starken und Schwachen im Glauben (Röm. 14, 1) zu reden. Und andererseits erscheint die Deutung der *πίστις* auf den wunderwirkenden Glauben für diese umfassende, allgemeine Aussage viel zu eng. Der ganze Satz läuft ja der Wendung *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν* (V. 6) parallel. Der Glaube kann hier also nicht bloß den Wert eines einzelnen *χάρισμα* haben; alle *χαρίσματα* haben vielmehr in ihm ihren Quellort, ihre Kraft und ihr Maß. Das kann nur von der *πίστις* im Sinne des Heilsglaubens gelten. Je stärker der Heilsglaube, desto größer die charismatischen Fähigkeiten: aber alles von Gott aus Gnaden geschenkt.

V. 4 begründet und unterstützt die Ermahnung des V. 3 durch den Hinweis auf die Eigenart der Gemeinde als eines Organismus, dessen Glieder sich ganz naturgemäß durch Gaben und Aufgaben von einander unterscheiden, aber eine selbständige, vom Ganzen unabhängige Stellung nicht beanspruchen dürfen. In V. 4b ist zunächst nur *τὰ μέλη* Subjekt und *πάντα* „eine nachträgliche Näherbestimmung“ (ZAHN): *von den Gliedern gilt, und zwar ausnahmslos, daß sie nicht die gleiche Verrichtung haben.*

V. 5. 6. V. 5 für sich genommen enthält nicht die erwartete Anwendung von V. 4, sondern vorerst nur die Behauptung, daß die Gemeinde und ihre Glieder unter dem Bilde des Leibes und seiner Glieder betrachtet werden können. Erst V. 6a bringt die notwendige Fortsetzung und Ergänzung der Aussage und ist daher aufs engste mit V. 5 zusammenzuschließen. In der Lebenseinheit mit Christo sind wir, die Vielen, zu einem Organismus zusammengeschlossen, dessen Seele (nicht *Haupt*; WEISS) gleichsam Christus ist. In *τὸ καθ' εἰς* ist *κατά* als Adverbium distributiv gebraucht (vgl. Mark. 14, 19; [Joh.] 8, 9; MOULTON, S. 170; RADERMACHER nennt es eine hypostatische Bil-

dung, so daß es also in einem Wort *καθείς* zu schreiben wäre). Mit V. 6b will der Apostel seinen Lesern zu Gemüt führen, daß sie, wie Glieder eines Leibes, einander dienen und sich voneinander dienen lassen müssen. Diese Analogie findet ihre volle Bestätigung an der tatsächlichen Unterschiedenheit in der charismatischen Ausrüstung der einzelnen Gemeindeglieder. Das wird durch die Schlußsätze in V. 6—8 deutlich gemacht. Die kurzen, elliptisch gehaltenen kleinen Sätzchen von V. 6b ab schließen sich demnach dem *ἔχοντες* ebemäßig an, in erster Linie zur Feststellung von Tatsachen; und nur als Nebenton und Unterton darf man aus ihnen, unter der Nachwirkung von V. 3—5, zugleich einen Ton der Ermahnung anklingen hören. — Die Konstruktion wechselt wiederholt. Durch ein vierfaches *εἴτε* werden die ersten Sätze aneinandergefügt; die Aufzählung schließt, wie auch sonst, mit einem Asyndeton in V. 8b (BLASS, § 78, 2). — Zu *ἔχοντες* ist nichts zu ergänzen; es ordnet sich dem vorausgehenden *ἐσμέν* einfach als Partizipium unter, und *δέ* ist kopulativ zu fassen. Der in V. 6b angedeuteten, grundsätzlichen Gleichstellung der einzelnen Glieder wird hier ein neues, die Verschiedenheit trotz der Gleichheit hervorhebendes Moment abgeschlossen (vgl. KÜHNER-GERTH, § 531). Die Satzteile, die im folgenden die Stelle des Nachsatzes vertreten, stehen sämtlich in Parallele mit *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν* in V. 6a, dem der erste Nachsatz ja übrigens auch schon in der Form genau nachgebildet ist. Sie sprechen also wie jenes von einem wirklich vorliegenden Tatbestand; sie nennen die eigentümliche, durch Gottes Gnade verliehene Begabung, die für die Gemeindeglieder zum Charisma wird, sobald sie im Dienste der Gemeinde Verwertung findet. Nur indirekt folgt daraus dann allerdings, daß die Christen sich der damit gegebenen Schranken ihres Könnens und ihrer Aufgaben im Organismus des Gemeindelebens stets bewußt bleiben sollen. Erst in V. 8 scheint es, als ob ein mehr paränetischer Ton wieder durchschlüge. — Die *Prophezie*, d. i. die Gabe begeisterter, aber verständlicher Rede von den Geheimnissen des göttlichen Heilsratschlusses, stellt der Apostel voran; auch 1 Kor. 12—14 schätzt er sie im Unterschied zu der unverständlichen Zungenrede besonders hoch ein. Wer diese Gabe hat, verfügt über sie in genauer Übereinstimmung mit dem Maß des Glaubens; das ist die ihm speziell von Gott verliehene *χάρις*, der dieses Charisma entspricht, und die ihm eine ganz bestimmte Aufgabe im Gesamtleben der Gemeinde anweist. Die Gabe begeisterter Rede und die Innigkeit und Kraft des Glaubens stehen zueinander in Proportion. Daß *πίστις* bei dieser Auslegung nicht objektiv vom

Gemeindeglauben oder der regula fidei genommen werden kann, ist selbstverständlich.

V. 7. 8. *Sei es, daß einer das Charisma der Diakonie hat, so liegt die ihm speziell von Gott verliehene χάρις eben auf dem Gebiet der diakonischen Tätigkeit, d. h. in der natürlichen, aber durch Gottes Gnade geadelten Fähigkeit, allerhand praktische Dienstleistungen im Interesse und zur Förderung des Gemeindelebens zu übernehmen. Und nach demselben Schema sind die folgenden Sätzchen zu erläutern, von denen, wie schon der Konstruktionswechsel zeigt, die ersten beiden und die letzten drei Stücke sachlich zusammengehören. Auf ein geordnetes Gemeindeamt kann sich διακονία in diesem Zusammenhange, wo ausschließlich von charismatischen Begabungen und Betätigungen geredet wird, natürlich nicht beziehen; es handelt sich vielmehr um freiwillig übernommene Dienste. ZAHN findet merkwürdigerweise in der διακονία „die höchste Form der innergemeindlichen Rede“ und schafft sich dadurch die Möglichkeit, alle in V. 7b und 8 aufgezählten Tätigkeiten diesem Begriff unterzuordnen. Das verbietet sich schon durch die Einführung der beiden Satzglieder mit εἴτε, die den ersten beiden augenscheinlich völlig parallel laufen; διδασκαλία und παράκλησις verhalten sich also nicht nur ausschließend zu einander, sondern auch zu προφητεία und διακονία. — διδασκαλία unterscheidet sich von προφητεία wie λόγος γνώσεως von λόγος σοφίας (1 Kor. 12, 8). Es ist die verstandesmäßige Unterweisung zur Förderung der christlichen Erkenntnis. — παράκλησις ist die Gabe der mahnend und ermunternd auf Gemüt und Gewissen einwirkenden Ansprache (WEISS). Mit sämtlichen Partizipien in V. 7b und 8 werden χαρίσματα eingeführt; dementsprechend darf man weder unter ὁ διδάσκων, noch unter ὁ προϊστάμενος amtlich beauftragte Gemeindeglieder verstehen. — In V. 8 erscheint es auf den ersten Blick seltsam, daß ὁ μεταδιδούς von ὁ ἐλεῶν durch ὁ προϊστάμενος getrennt ist. ZAHN folgert daraus, daß μεταδιδόναι auch die Mitteilung geistiger Güter, religiöser Erkenntnis und sittlicher Stärkung, in sich schließe. Durch ἐν ἀπλότῃ (vgl. 2 Kor. 8, 2; 9, 11. 13; Jak. 1, 5) wird diese Erweiterung des Begriffes, wenn auch nicht geradezu ausgeschlossen, so doch zum mindesten nicht empfohlen; überdies war das Charisma der Lehre bereits nach seinen beiden charakteristischen Betätigungen zu Worte gekommen. Wir sagen umgekehrt, weil προϊστάμενος mitten innestehet zwischen μεταδιδούς und ἐλεῶν, so kann es sich inhaltlich nicht auf einem völlig anderen Gebiet als diese bewegen, also auch nicht vom Leiten und Organisieren der Gemeinde verstanden werden. Das würde der Apostel wohl auch zweifellos an*

früherer und hervorragenderer Stelle genannt haben. Der Begriff muß vielmehr mit Gemeindepflege im eigentlichen Sinne des Wortes, mit Wohltätigkeitsübung, mit Fürsorge für Arme und Fremde und dgl. in Zusammenhang gebracht werden dürfen (vgl. die Bemerkungen zu *προστάτις* 16, 2), während *ὁ ἐλεῶν* wahrscheinlich besonders die Krankenpflege ins Auge faßt. Die letzten drei Satzglieder zeigen übrigens aufs deutlichste, daß es letzten Endes natürliche Anlagen und Begabungen sind, die, unter der Leitung des Geistes geweckt und gefördert, sich als von Gott verliehene *χάρις* darstellen, und die sich sodann, in den Dienst der christlichen Gemeinde gestellt, als *χαρίσματα* ausweisen. Das Gleiche gilt aber auch von der Gabe der Lehre und Prophetie, ja selbst von der Gabe apostolischer Wirksamkeit, d. h. von der Gabewerbender, gemeindegründender Tätigkeit.

2) Regeln für das Leben in der christlichen Gemeinde (12, 9—13).

V. 9. Ehrlich und aufrichtig sei überhaupt alle eure Liebesübung. Haltet an anderen nicht der Stimme eures Gewissens entgegen für gut, was in Wahrheit böse ist. Laßt sie spüren, daß ihr das Böse, das ihnen anhaftet, verabscheut und nur mit allem Guten, das an ihnen ist, Gemeinschaft haben wollt. **V. 10.** Von besonders zärtlicher Liebe sei euer Herz gegen eure Mitchristen erfüllt, von einer Liebe, wie sie die Glieder einer Familie untereinander verbinden soll. Aber das soll euch doch anderseits nicht dazu verleiten, dem christlichen Bruder die Ehre und Anerkennung zu versagen, die ihm nach altem Rang und Stellung in der Gemeinde zukommt. In diesem Punkt soll lieber ein jeder darauf bedacht sein, dem anderen den Vortritt zu lassen. **V. 11.** Nicht als ob ihr die Hände in den Schoß legen und es ruhig mit ansehen sollt, wie andere durch eifriges Bemühen um das Gemeinwohl sich Achtung und Anerkennung in der Gemeinde erwerben: nein, in nimmermüder Betriebsamkeit sollt ihr an dem Platz, an den euch Gott durch eure Berufung gestellt hat, mit Hand anlegen, wo und wie es immer zur Förderung und Erbauung des Gemeindelebens not tut, indem ihr euch in überwallendem Feuereifer den Antrieben des göttlichen Geistes hingebt, der in euch wohnt und wirkt, ohne jedoch eure Augen zu verschließen gegen die praktischen Forderungen des Augenblicks. **V. 12.** Und bei alledem bewahrt euch die Freude eures Christenstandes, die aus der sicheren Hoffnung auf die dereinstige Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes immer neue Nahrung schöpft. Sie stärke euch zu geduldigem Tragen der Leiden, die dem Christen nach Gottes Willen nun einmal beschieden sind. Und mit

der Fröhlichkeit im Leiden wird sich die Kraft paaren, aus solchen Leidensversuchungen siegreich hervorzugehen, wenn ihr in treuem Gebet alle Anliegen und Nöte eurem Gott und Vater ans Herz legt. **V. 13.** Insonderheit tut eure milde Hand für die Glaubensbrüder allerorten auf und betrachtet ihre Bedürfnisse, als wären es eure eigenen; und wenn sie ihr Weg zu euch nach Rom führt, dann freuet euch, daß euch Gelegenheit gegeben ist, die Gastfreundschaft zu üben, die ein Ruhmestitel ist für alle christlichen Gemeinden.

Die positiven und negativen Adjektive und Partizipien dieses Abschnittes haben deutlich imperativischen Sinn; im folgenden Abschnitt wechseln (V. 14. 16. 19. 21) imperativische Formen damit ab, und in der satzartigen Aussage des V. 15 imperativische Infinitive. Eine entsprechende Form von εἶναι (ἔσσε, das im N. T. überhaupt nicht vorkommt) ist idiomatisch fortgelassen (vgl. Moulton, S. 284f.). Vielleicht ist es aber auch als allgemeingültige Charakteristik gedacht, die als solche eine Aufforderung selbstverständlich in sich schließt. Das ergäbe eine genauere Parallele zu der Art der Aussagen in den vorigen Versen.

V. 9. Die spezielle Erwähnung der Bruderliebe in V. 10 scheint eine allgemeinere Fassung von ἀγάπη zu fordern. Man darf deshalb V. 9 vielleicht als Leitgedanken ansehen, der in V. 9b—13 und 14—21 seine doppelseitige Durchführung bekommen würde. V. 9b erhält seine konkrete Beziehung aber jedenfalls durch die Unterordnung unter den Gedanken von 9a. Verabscheuen und Gutheißen haben ihr Objekt an dem Bösen und Guten, das an denen haftet, die sie aufrichtig lieben sollen. Zumal κολλᾶσθαι faßt stets ein Verhältnis zu einer Person ins Auge. Zur Sache vgl. 1 Kor. 13, 6.

V. 10. φιλόστοργος wird vornehmlich von der zärtlichen Liebe der Familienglieder untereinander gebraucht; die Christen sind eine Brüdergemeinde. — τιμή, Ehre, Ansehen, nicht Ehrerweisung. Deshalb, und zugleich, um der ungewöhnlichen Konstruktion mit dem Akkusativ willen ist προηγείσθαι mit BLASS (§ 34, 1a) im Sinne von ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν (Phil. 2, 3) zu nehmen. Es ist konstruiert wie προκρίνειν oder προτιμᾶν.

V. 11. Die Forderung der σπουδή, die in V. 8 für ein abgegrenztes Gebiet christlicher Betätigung erhoben wurde, wird hier verallgemeinert. — τῷ πνεύματι spricht vom göttlichen Geiste oder von dem durch göttlichen Geist erweckten und genährten religiösen Innenleben der Christen. — Eine Entscheidung zwischen den Lesarten καιρῷ und κυρίῳ (so abendländische Zeugen) ist schwer zu treffen. Die Abänderung eines ursprünglichen καιρῷ in κυρίῳ ist aber jedenfalls erklärlicher als das Umgekehrte. Zudem erwartet man im Zusammenhang die umfassende, allgemeine Ermahnung, dem

Herrn zu dienen, nicht. Und ist auch JÜLICHER im Recht, daß die Mahnung, dem Herrn zu dienen, in der paulinischen Ethik kein Fremdkörper ist: in unserem Zusammenhang macht sie sich doch als solcher fühlbar. $\tau\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\iota\tau\tilde{\omega}\ \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ dagegen schränkt in origineller Ausdrucksweise das unmittelbar vorhergehende $\tau\tilde{\omega}\ \pi\upsilon\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota\ \zeta\epsilon\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ durch den Gedanken ein, daß der Christ in seiner glühenden Begeisterung nicht taub und blind sein soll gegen die bestimmten Forderungen und Bedürfnisse, die durch die jedesmaligen Zeitverhältnisse in jedem Augenblick bedingt sind. Er soll über der Begeisterung nicht die rechte Nüchternheit verlieren.

V. 12. 13. $\tau\tilde{\eta}\ \epsilon\lambda\pi\acute{\iota}\delta\iota$ ist dativ. instr., $\tau\tilde{\eta}\ \theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\iota$ Dativ der Beziehung (nicht dat. temporis; gg. LIETZMANN); $\tau\tilde{\eta}\ \pi\omicron\omicron\sigma\epsilon\upsilon\chi\tilde{\eta}$ einfacher Objektsdativ. — Ich bin geneigt, 13a in Parallele mit 13b vom Verhalten gegen auswärtige Christen zu verstehen, ohne jedoch der durch HOFMANN und ZAHN befürworteten Einschränkung auf die Armen der jerusalemischen Gemeinde das Wort zu reden. — $\mu\upsilon\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$ ist eine beachtenswerte abendländische Lesart (vgl. ihre geschickte Verteidigung durch ZAHN) für $\chi\omicron\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$, deren Entstehung nicht dadurch erklärt werden kann, daß damit Märtyrerverehrung eingeschmuggelt werden sollte (WEISS); denn die Deutung des Wortes von Gedächtnisfeiern zur Erinnerung an die Märtyrer ist an sich nicht notwendig.

3) Grundsätze für das Verhalten der Christen zu den Ungläubigen (V. 14—21).

V. 14. Aber ich fordere in der Nachfolge meines Herrn und Meisters noch mehr von euch: Den Ungläubigen, von denen ihr mancherlei Verfolgung zu erdulden habt, sollt ihr mit Segnungen antworten, anstatt ihnen, wie es natürlich-menschliche Art ist, zu fluchen. V. 15. Und mit allen Menschen sollt ihr euch durch herzliche Teilnahme verbunden fühlen: ihre Freude soll eure Freude und ihre Trauer soll eure Trauer sein. V. 16. Sinnt auf gutes Einvernehmen im Verkehr untereinander und stört die Eintracht nicht durch hochmütige Selbstüberhebung, sondern sucht sie zu fördern, indem ihr fein demütig bleibt: gerade das, was niedrig und gering ist, soll eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf euch ausüben. Dann dürft ihr euch freilich nicht für aufgeklärte, kluge Leute halten, weil es nimmermehr Eintracht und Einmütigkeit fördern wird, wenn ihr es stets durchblicken laßt, wie weit ihr durch soziale Stellung und wissenschaftliche Bildung euren Mitmenschen überlegen seid. Denn nicht das Niedrige kann sich dem Hohen, sondern nur das Hohe kann sich dem Niedrigen an-

passen. **V. 17.** Und wenn euch jemand selbst Böses zugefügt hat, mag es sein, wer es wolle: verzichtet darauf, es mit Bösem zu vergelten, und erfüllt die Mahnung des alttestamentlichen Schriftwortes, allen Menschen ohne Ausnahme gegenüber auf das bedacht zu sein, was gut und edel ist. **V. 18. 19.** Ist es möglich, haltet mit allen Menschen Frieden; ist es nicht möglich, so laßt wenigstens die Schuld des Unfriedens nicht an euch liegen. Ertraget es lieber still und geduldig, wenn man euch unrecht tut, und begehrt nicht rachsüchtig dagegen auf. Denn das Böse zu ahnden ist nicht eure, sondern Gottes Sache; und ihr müßt ihm willig Raum gewähren, auf daß er zu seiner Zeit, wenn er es für gut befindet, die gerechte Strafe über die Übeltäter verhängt. Denn es steht ja geschrieben: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr“. **V. 20.** Du deinerseits sollst dich vielmehr nach Anweisung des alttestamentlichen Schriftwortes deines Feindes in liebevoller Weise annehmen, wenn er deiner Hilfe bedarf. Denn durch solches Tun wirst du ihm brennenden Schmerz verursachen, wenn er nicht von seiner Haltung gegen dich abläßt. **V. 21.** Laß dich nicht von Jähzorn und Rachgier fortreißen, du möchtest sonst die schmerzliche Erfahrung machen, daß du, indem du das Böse vernichten möchtest, selbst vom Bösen überwunden wirst. Nur dann wirst du des Bösen wirklich Herr werden, wenn dir das Tun des Guten als Waffe dient, um gegen dasselbe anzukämpfen: der sieghaften Macht des Guten wird und muß das Böse endlich weichen.

Schon in **V. 14** klingt ein neuer Ton an, der dann in **V. 17** wieder aufgenommen wird. **V. 14—16** dürfen deshalb nicht von **V. 17ff.** abgetrennt werden. Der Gesichtskreis ist von **V. 14** ab augenscheinlich erweitert über den Rahmen der christlichen Gemeinde hinaus, und die Mahnung steigt auf zur Forderung allgemeiner Menschenliebe und speziell der Feindesliebe. Daß schon in **V. 14** vorgreifend von der Feindesliebe gesprochen wird, scheint durch das Verbum *διώκειν* in **V. 13** veranlaßt worden zu sein, das den Apostel an das Herrenwort Matth. 5, 44 erinnerte, obwohl *διώκειν* hier in ganz anderem Sinne steht. Der Gebrauch dieses Verbums, obwohl doch Verfolgungszeiten für die Gemeinde noch nicht angebrochen waren, und das plötzliche Auftreten der imperativischen Form machen es in der Tat ziemlich gewiß, daß dem Apostel das bekannte Herrenwort vorgeschwebt hat. Die Aussage des **V. 15** bekommt durch die imperativisch gebrauchten Infinitive einen sentenzartigen Klang. In **V. 16** tauchen wieder partizipiale Formen auf. Die Rückkehr zum Imperativ am Schluß

des Verses ist durch Erinnerung an Prov. 3, 7 veranlaßt. — τὸ αὐτό verlangt keine Ergänzung. Mit φρονοῦντες verbunden mahnt es zur Eintracht (Phil. 4, 2; vgl. τὸ ἐν φρονοῦντες Phil. 2, 2). Zur Unterstützung dieser Mahnung warnt V. 16b und 16c vor hochfahrendem Sinn und übertriebener Selbsteinschätzung. In Parallele mit τὰ ὑψηλά wird auch τοῖς ταπεινοῖς neutrisch zu nehmen sein. — Durch die passivische Form συναπαγόμενοι kommt zum Ausdruck, daß die ταπεινά eine zwingende, unwiderstehliche Macht über sie gewinnen sollen, von der sie sich anziehen und bestimmen lassen müssen. — Die Verallgemeinerung des Gebotes der Liebe zur Forderung der Liebe gegen alle Menschen, auch gegen die Feinde, wird vollends deutlich in V. 17, wo sich κακόν und καλά ebenso gegensätzlich entsprechen wie μηδενί und ἐνώπιον πάντων. In V. 17b fließen wieder unwillkürlich Worte aus Prov. 3, 4 LXX ein (καὶ προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων). Aus derselben alttestamentlichen Stelle stammt auch das eigentümliche ἐνώπιον, während wir nach dem Zusammenhang erwarten, daß alle Menschen nicht bloß Zeugen, sondern Objekte ihres persönlichen Verhaltens sein sollen. — Durch τὸ ἐξ ὑμῶν wird näher bestimmt, in welcher Beziehung die im folgenden ausgesprochene Forderung unter allen Umständen dem Bereich des δυνατόν angehört und dementsprechend Verwirklichung finden kann und soll. Das bildet eine treffliche Überleitung zu V. 19: ihre stete und unbedingte Friedenswilligkeit soll sich vor allem in dem Verzicht auf Rache ausweisen. Durch das eingefügte ἀγαπητοί und den Imperativ δότε werden die Worte dieses Verses auf einen besonders dringlichen und kräftigen Ton gestimmt. Fast scheint es, als ob die Worte δότε τόπον τῇ ὀργῇ in dieser kurzen, straffen Formulierung dem Apostel anderswoher zugeflossen seien. Gemeint ist jedenfalls, wie die Begründung zeigt, der Zorn Gottes, dessen Betätigung sie Spielraum gewähren sollen, anstatt ihm mit eigener Rache vorzugreifen. Gott allein bleibt auch in seinem Zorn gerecht, während Manneszorn nicht in Gottesgerechtigkeit sich auswirkt (Jak. 1, 20), sondern stets zu einem νικᾶσθαι ὑπὸ τοῦ κακοῦ (V. 21) ausschlagen wird. — Zur Wendung τόπον δίδοναι vgl. Eph. 4, 27; Sir. 13, 22; 19, 17. Das begründende Schriftwort, wörtlich ebenso Hebr. 10, 30 (vgl. VOLLMER, *Alttestamentliche Zitate bei Paulus*, S. 30ff.) weicht von der LXX ab und nähert sich dem Urtext. Da es in dieser Form zudem eine Parallele im Targum Onkelos hat, so wird eine von der LXX abweichende Übersetzung der Stelle als gemeinsame Quelle anzunehmen sein. Paulus fügt ein λέγει κύριος von sich aus hinzu, um die Worte als Worte aus Gottes Munde erkennen zu lassen. —

Das zweifellos ursprüngliche ἀλλὰ in V. 20 führt eine Parallele zu dem vorausgehenden ἀλλὰ ein, mit der die soeben ausgesprochene Forderung noch überboten wird, und zwar mit Worten aus Prov. 25, 21. 22, genau nach LXX. Die bildliche Wendung *Feuerkohlen auf jemandes Haupt häufen* hat hier wie in der alttestamentlichen Stelle den Sinn *etwas tun, was dem anderen Schmerz verursacht, solange er seine bisher eingenommene Haltung beibehält, und ihn dadurch zwingen, seine Haltung zu ändern* (vgl. ZAHN). Nur diese Deutung entspricht dem zusammenfassenden Schlußwort, in welchem der Apostel die Gedanken der in V. 19. 20 zitierten Sprüche mit eigenen Worten in überaus geistvoller, sentenzartig zugespitzter Formulierung wiederholt. Sein Recht rücksichtslos gegen den Feind durchsetzen und so scheinbar das Böse überwinden, bedeutet dem Apostel in Wahrheit ein Überwundenwerden vom Bösen. Und dem setzt der Apostel mit bewundernswertem Optimismus die Forderung entgegen, die zugleich im Ton einer Verheißung geht: Kämpfe gegen das Böse mit der Waffe des Guten, und der Sieg wird auf deiner Seite sein! JÜLICHER macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der Apostel hier beidemal das Böse nenne, nicht den Bösen: „Ob der Böse, weil seine Untat ungestraft bleibt, sich Sieger zu sein dünkt, ist gleichgültig, wenn nur das Böse, die Sünde, nicht triumphiert.“

Kapitel 13.

4) Richtlinien für das Verhalten der Christen gegen die Obrigkeit (13, 1—7).

V. 1. Obrigkeitlichen Gewalten soll sich jedermann willig unterordnen; denn es ist überhaupt keinerlei Art obrigkeitlicher Gewalt denkbar, die Daseinsrecht und Autorität nicht von Gott empfangen hätte. Die obrigkeitlichen Gewalten aber, die bereits gegenwärtig existieren, sind tatsächlich von Gott geordnet. **V. 2.** Jeder also, der sich wider die ihm vorgesetzte Obrigkeit empört, macht sich einer Auflehnung gegen die göttlichen Anordnungen schuldig, denen sie Ursprung und Macht verdankt. Solche widersetzlichen Elemente werden sich selbst das verdiente Strafurteil zuziehen, das Gott, um seinen Ordnungen Geltung zu verschaffen, über sie fällen muß, und das die Obrigkeit im Sinne Gottes vollstrecken wird. **V. 3.** Wenn aber mit solchem Strafvollzug die Regierenden für jenen ein Gegen-

stand des Schreckens werden, so sind diese damit als Übeltäter gebrandmarkt. Denn nicht für rechtschaffenes Tun, sondern für böses Werk sind die Herrscher zu fürchten, die ja doch im Namen und Auftrag Gottes handeln. Du brauchst also nur das Gute zu tun, wenn du erreichen willst, daß die Obrigkeit dir ihre Anerkennung zollt und ihre Stellung als Gottes Dienerin zu deinem Besten bewährt; wenn du dagegen Böses tust, so hast du allen Grund, sie zu fürchten. V. 4. Denn auch dem Bösen gegenüber wird sie ihres Amtes als Gottes Dienerin walten: in seinem Namen und Auftrage wird sie das Zorngericht an den Übeltätern, die Gottes Zorn verfallen sind, vollstrecken und damit den Beweis liefern, daß sie das Schwert zum Zeichen der richterlichen Obergewalt, als Zeichen der Macht auch über Leben und Tod, nicht unbefugt trägt, sondern von Gott selbst dazu beauftragt. V. 5. Weil es also der gottgewollte Beruf der Obrigkeit ist, die sittliche Ordnung in der Welt durch Anerkennung des Guten wie durch Bestrafung des Bösen aufrechtzuerhalten, so ist es deine Pflicht, dich ihr willig unterzuordnen; nicht bloß, weil du Strafe und Zornvollstreckung von ihrer Seite fürchtest, sondern weil du dich auch mit deinem Gewissensurteil auf ihre Seite stellen mußt, wenn du dir klar machst, welche Zwecke sie verfolgt. V. 6. Eure innere Zustimmung zu der Art, wie die Obrigkeit ihre gottgegebenen Aufgaben auf faßt und erfüllt, gebt ihr ja auch aufs deutlichste kund durch die Entrichtung der vom Staate eingeforderten Steuern. Damit erkennt ihr ja an, daß die obrigkeitlichen Personen, wie die Priester im Tempel, von Amts wegen ihre Zeit und Kraft göttlichen Zwecken und Aufgaben zur Verfügung stellen und darum das Recht haben, in Gottes Namen einzufordern, was sie zur Durchführung ihrer Aufgaben benötigen. V. 7. Leistet ihnen alles, was ihr ihnen zu leisten schuldig seid, indem ihr den von der Obrigkeit bestellten Beamten nicht nur Steuern und Zoll bereitwillig entrichtet, sondern ihnen auch mit dem nötigen Respekt und der gebührenden Ehrerbietung begegnet.

V. 1. *ψυχή* ist hier ebensowenig wie 2, 9 psychologischer Terminus, sondern soviel als *Individuum*, *Einzelperson*. Aber nicht auf diesem Wort ruht nach des Apostels Absicht ein besonderer Ton, als wolle er nunmehr von den Gemeinschaftspflichten zu den Pflichten des einzelnen übergehen (so WEISS), sondern auf *πάντα*. Der in V. 1a ausgesprochenen Regel darf sich niemand, auch der Christ nicht, entnommen fühlen. Dieser erste Satz hat durchaus allgemeinen Charakter, was besonders durch die Artikellosigkeit von *ἐξουσίαις* deutlich gemacht wird. In V. 1b wird die Forderung von V. 1a zunächst

dadurch begründet, daß etwas, wie obrigkeitliche Gewalt es ist, in der von Gott regierten Welt überhaupt nicht ohne seinen Willen und ohne seine Mitwirkung denkbar ist; und erst in V. 1c wird davon auf die gegenwärtig bereits tatsächlich bestehenden Obrigkeiten die Anwendung gemacht, augenscheinlich, um dem vorzubeugen, daß die Christen in falscher praktischer Verwertung des Grundsatzes der christlichen Freiheit für die Gegenwart willkürlich Ausnahmen von jener allgemeingültigen Regel machen möchten. — Der Apostel läßt es bei allgemeinen Grundsätzen bewenden. Kasuistische Ausführungen über etwaige Konfliktsfälle hat er nicht geben wollen. Gerade darin liegt das Großzügige dieser Sätze, in denen eine Beurteilung von Recht und Pflicht zwischen Obrigkeit und Untertan zunächst unter Absehen von allen bloß äußerlichen Nützlichkeitsgründen unter rein religiösem Gesichtspunkt gegeben wird. Die bestehenden obrigkeitlichen Ordnungen haben ihre Rechtsbefugnisse unmittelbar von Gott. Daraus ergeben sich ganz von selbst die in V. 2 ausgesprochenen Sätze.

V. 2—4. Der Artikel vor *διαταγῇ* (sprachliche Bemerkungen zu dem Worte s. bei DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 56f.) spricht von der bestimmten, in der bestehenden Obrigkeit vorliegenden, göttlichen Ordnung. — *κρίμα λαμβάνειν* bekommt durch das reflexive, vermöge seiner Stellung betonte *ἑαυτοῖς* (dat. incomm.) den Sinn *sich selbst ein Strafurteil zuziehen*. Das infolge ihrer Widersetzlichkeit unausbleibliche göttliche Strafgericht haben sie nicht etwa der Staatsordnung, sondern ihrem eigenen Verhalten zur Last zu legen. Denn sie haben durch ihre Unbotmäßigkeit das göttliche Recht der obrigkeitlichen Gewalt, oder, was dasselbe ist, ihre gottgewollte Aufgabe mißachtet. Diese Aufgabe wird in V. 3. 4 beschrieben; und zwar so beschrieben, daß ihre Übereinstimmung mit Gottes Willen und Interesse deutlich wird; vgl. das zweimalige *θεοῦ διάκονός ἐστιν*. Und so kann der Apostel dann in V. 5 folgernd zu der schon in V. 1 aufgestellten Forderung der unbedingten Unterordnung zurückkehren. — *φόβος* metonymisch: *Gegenstand des Schreckens*. — *θέλεις δέ κτλ.* ist nicht Fragesatz, sondern abgekürzter Bedingungssatz. — *διάκονος* ist fem., und *σοί* ausschließlich mit *εἰς τὸ ἀγαθόν* zu verbinden. — *εἰς* heißt hier wie immer: *ohne Grund, ohne Rechtstitel*, nicht: *ohne Erfolg, ohne es gegebenenfalls anzuwenden* (WEISS). Das Tragen des Schwertes, die Gewalt über Leben und Tod, ist der Obrigkeit gottgewolltes Recht. So allein schließt sich auch die Begründung gut an. — *ἐκδικος εἰς ὁργήν* ist kurz und straff formuliert: *als Rächerin bestellt zur Vollstreckung des göttlichen Zorngerichts*. *εἰς ὁργήν*, von den abendländischen Zeugen ausgelassen, ist in der notwendigen

Deutung auf den Zorn Gottes ein bedeutsamer Zusatz: die Worte sind in dieser Fassung zugleich eine der Klammern zwischen diesem und dem vorigen Abschnitt (vgl. 12, 19).

V. 5. Die beiden mit *οὐ μόνον* — *ἀλλὰ καὶ* eingeführten präpositionalen Bestimmungen sind als Grundangabe unmittelbar mit *διὸ ἀνάγκη* sc. *ἐστίν* zu verbinden. — *ὁργή* ist, wie in V. 4, der Zorn Gottes, dessen Werkzeug die irdische Obrigkeit ist. Aber die darin begründete Furcht soll nicht der ausschließliche Beweggrund ihres Verhaltens sein; die sittliche Nötigung zum Gehorsam beruht außerdem und hauptsächlich auf dem Bewußtsein, daß die Obrigkeit nach Gottes Willen da ist und in Gottes Sinne handelt, und auf der inneren Zustimmung zu ihrem Tun.

V. 6 enthält eine Bestätigung der so begründeten Nötigung zum Gehorsam aus dem tatsächlichen Verhältnis der Steuerentrichtung, das auf der gleichen Grundlage beruht. Die imperativische Fassung von *τελείτε* (HOFMANN, ZAHN) ist unannehmbar wegen der in V. 7 folgenden Aufforderung und namentlich wegen des *γάρ*, das in seiner Verbindung mit dem, die genaue Kongruenz zwischen Grund und Folge ausdrückenden *καὶ* sicherlich nur begründend genommen werden kann: *dementsprechend entrichtet ihr ja auch Steuern*. — Zu *leitourgoi* sind dem Sinn nach die *ἄρχοντες* aus V. 3 als Subjekt zu ergänzen. Zugunsten seiner imperativischen Deutung des *τελείτε* führt ZAHN trotz Röm. 15, 16; Phil. 2, 17 die Ansicht durch, daß *leitourgoi* hier wie überall bei Paulus „Inhaber eines mit großem eigenen Kostenaufwand verbundenen Ehrenamtes am Gemeinwesen seien; ständiges Steuerzahlen müsse ihnen demnach die ständige Ausrichtung ihres Dienstes ermöglichen, die nicht wegen zeitweiliger Leere in der Staatskasse eingestellt werden dürfe“. In der Tat ist *leitourgia* gangbare Bezeichnung für die Leistung eines einzelnen im Dienste des Staates, namentlich die Übernahme eines Amtes. Also *leitourgoi τοῦ θεοῦ*: *Beamte Gottes im Dienste des staatlichen Gemeinwesens, das sich als göttliche Ordnung darstellt* (s. die Belege dafür aus Inschriften und Papyri bei LIETZMANN). Aber die Tatsache, daß schon in der Profangrazität die Bezeichnung *leitourgós* für einen, der eine *leitourgia* übernimmt, selten ist, sodann die Verbindung mit dem Genitiv *τοῦ θεοῦ*, und endlich der Blick auf Röm. 15, 16, wo Paulus sich *leitourgós Χρ. Ἰησ.* nennt und es durch *ἐργουροῦντα τὸ εὐαγγέλιον* inhaltlich erläutert, machen es mir immer wieder zweifelhaft, ob hier überhaupt dieser in der Profangrazität gangbare Sinn zugrunde liegt, und ob der Apostel das Wort nicht vielmehr im Anschluß an die LXX von den priesterlichen Funktionen

im Dienste Gottes verstanden hat. Das Einsammeln der Steuern würde dann mit dem Einsammeln der Opfergaben verglichen sein, sofern es zur Aufrechterhaltung des öffentlichen Rechts und der sittlichen Ordnung, als zu einem gottgewollten, und insofern Gott zu leistenden Dienst erfolgt (vgl. LIPSIUS, GÖBEL). V. 6b nimmt logisch korrekt *διὰ τοῦτο* wieder auf und orientiert sich wie dieses an den Aussagen über die Obrigkeit in V. 4. 5. *leitourgoi* tritt also für *diákonoi* ein, was wiederum nach Ausweis der LXX leicht möglich war. Hiernach bestimmt sich inhaltlich auch *εἰς αὐτὸ τοῦτο*, das mit *προσκαρτεροῦντες* zusammengehört: sie sind beharrlich tätig für die Erfüllung der gottgewollten sittlichen Aufgaben der Obrigkeit, für die Ausführung der priesterlichen Funktionen im Dienste Gottes.

V. 7 knüpft asyndetisch an; *οὖν* ist eine leichtverständliche spätere Eintragung. Aber weder diese unverbundene Weiterführung der Rede, noch der Inhalt von V. 8 darf uns bestimmen, *πᾶσιν* über den Kreis der *ἄρχοντες* hinaus auf alle Menschen zu beziehen. *φόβος* und *τιμή* sind augenscheinlich nur das geistige Seitenstück zu *φόρος* und *τέλος*. Durch diese beiden Substantiva wird der Blick so bestimmt auf den engeren Kreis der *ἄρχοντες* beschränkt, daß es willkürlich, ja unnatürlich ist, für die beiden folgenden Substantiva den Gesichtskreis zu erweitern. Der äußeren Leistung soll die den vorgesetzten Behörden gegenüber sich geziemende ehrfurchtsvolle Scheu und ehrerbietige Achtungsbezeugung zur Seite gehen: „nicht eine einzige Form echter Untertanentreue soll man bei euch vermissen“ (JÜLICHER). — *φόρος* und *τέλος* sind *direkte und indirekte Steuer*. Die abgekürzte, prägnante Redeweise *τῷ τὸν φόρον* läßt sich leicht und sinngemäß ergänzen.

Des Apostels Stellung zum Staat. Verhältnis unseres Abschnittes zu 1 Petr.

Über die unserem Abschnitt und speziell dem siebenten Verse zugrundeliegende Stimmung des Apostels äußert sich DEISSMANN, *Licht vom Osten*, S. 244f.: Der Apostel kenne in allen den politischen Kleinfragen, die den kleinen Mann angehen, keine theoretischen Schwierigkeiten. Seine verhältnismäßig starke politische Gleichgültigkeit sei als weltlich-soziales Moment anzusehen: politisches Interesse und politische Betätigung hätten damals „seiner Schicht“ im ganzen ferngelegen. — Darüber kommt denn doch die religiöse Begründung für die Pflicht des Gehorsams gegen den Staat in den

ersten Sätzen unseres Abschnittes, „diese unbedingte Aufnahme des Staates unter die sittlichen Mächte“ (JÜLICHER), die ihm, der doch von durchweg heidnischen Organen geleitet wurde, den Anspruch eines Stellvertreters und Dieners Gottes auf Erden sicherte, zu kurz. Wir können die Weitherzigkeit und Großzügigkeit des Apostels, die sich in diesen Versen äußert, und die in ihrer Art an 1 Kor. 7, 17. 20 gemahnt, nicht genug bewundern.

Es ist klar, daß der Apostel von der gottgewollten Stellung und Aufgabe der Obrigkeit grundsätzliche Aussagen dieser Art nicht hätte machen können, wenn er die römische Staatsgewalt nicht wenigstens im allgemeinen als Hüterin des öffentlichen Rechts und der sittlichen Ordnung kennen gelernt hätte. In der späteren Zeit der Neronischen Herrschaft würden derartige, uneingeschränkt anerkennende Urteile über die herrschenden Kreise ihm nicht mehr über die Lippen gekommen sein. Und ob er die grundsätzliche Haltung, die er hier einnimmt, auch beibehalten hätte, wenn der Römerbrief nach dem Jahre 64 geschrieben wäre (so JÜLICHER), ist doch mehr als fraglich; hat doch der Verfasser seit den Tagen, wo er 1 Kor. 6, 1—6 schrieb, gerade in diesen Fragen offensichtlich eine bedeutsame Wandlung durchgemacht: eine Rückwandlung seiner Anschauungen unter dem Einfluß veränderter Verhältnisse würde demnach durchaus in den Bereich der Möglichkeit fallen. Jedenfalls würde der Apostel schwerlich noch mit derselben Bestimmtheit das Gewissen als Zeugen für die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit anrufen und schwerlich den unbedingten Gehorsam gegen die Obrigkeit noch unter Berufung auf das Gewissensurteil eine unausweichliche Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) genannt haben, wie er es in V. 5 tut.

Das Verhältnis unseres Abschnittes zu 1 Petr. 2, 13ff. wird durch literarkritische Untersuchungen kaum festgestellt werden können. Die Annahme schriftstellerischer Abhängigkeit auf der einen oder anderen Seite wird immer das ernste Bedenken gegen sich haben, daß die Beeinflussung sich nur in einem verhältnismäßig kleinen Ausschnitt der Briefe erkennen lassen würde, und daß der sekundäre Schriftsteller an allen anderen ungleich bedeutenderen Partien seiner Vorlage achtlos vorübergegangen sein würde. Gemeinhin wird die Abhängigkeit bei 1 Petr. gefunden. Aber die knappere Formulierung des Ganzen und viele Eigentümlichkeiten des Abschnittes in 1 Petr. sprechen nicht eben für diese Annahme. Die meisten Übereinstimmungen könnten sehr wohl durch den Hinweis auf mündlich verbreitetes Gedankengut erklärt werden; Schwierigkeit macht nur etwa das merkwürdige Zusammentreffen in dem

Begriff *συνειδήσις*, obwohl freilich auch dieser Begriff hier und dort völlig verschieden gebraucht wird. — Ähnlich ist über das Verhältnis von 1 Petr. 4, 7—11 zu Röm. 12, 3 ff. zu urteilen. Nach rein literarkritischen Gesichtspunkten läßt sich auch hier ein entscheidendes Urteil nicht fällen.

5) Noch einmal die Pflicht der Nächstenliebe (13, 8—10).

V. 8. Aber den gleichen Grundsatz sollt ihr im Verkehr mit allen Menschen ohne Ausnahme befolgen. Ihr sollt überhaupt niemandem, wer es auch sei, auch nur das allergeringste von dem schuldig bleiben, was ihm an Achtung und Ehrerbietung von eurer Seite gebührt. Nur in einem Punkt soll ein dauerndes Schuldverhältnis bestehen: im Punkte der Liebe, die ihr einer dem anderen erweisen sollt. Das ist ja auch selbstverständlich; denn der, welcher seinen Nächsten mit Liebe umfängt, hat damit nichts Geringeres erfüllt, als dengenauen, im Gesetz niedergelegten göttlichen Willen. Es steht also mit der Pflicht der Liebe, wie mit der Erfüllung des göttlichen Willens: ihr könnt euch niemals genug darin tun und niemals vermeinen, die Aufgaben, die euch hier erwachsen, seien erschöpft. Nein, die Liebespflicht tritt bis an unser Lebensende mit immer neuen und wachsenden Ansprüchen an uns heran; sie ist so reich, so vielseitig und so unerschöpflich, wie die sittlichen Forderungen Gottes, die uns in den gesetzlichen Vorschriften entgegentreten. V. 9. 10. Denn in der Tat, alles, was der im Gesetz geoffenbarte göttliche Wille irgend an sittlichen Vorschriften enthält, faßt sich einheitlich zusammen in dem Gebote: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ Denn das ganze Gesetz mit allen seinen Geboten, die unser Verhalten zum Nächsten bestimmen, hat doch nur das eine Ziel im Auge, auf jede Weise zu verhüten, daß wir unserm Nächsten irgendwie in Gedanken, Wort und Tat Böses zufügen. Dieses Ziel werden wir nur erreichen, aber auch sicher erreichen, wenn wir unseren Nächsten von ganzem Herzen lieben. Denn dann sind wir außerstande, ihm auch nur das geringste Böse anzutun. Ebendarum ist durch die Erfüllung der Pflicht der Nächstenliebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes verbürgt, und das Gesetz selbst durch die eine Forderung der Liebespflicht ersetzt und überflüssig gemacht.

V. 8. Erst hier wird der Gedanke von V. 7 verallgemeinert: *Überhaupt niemandem bleibt etwas schuldig.* — *ὀφείλετε* muß auch in der Ergänzung zu *εἰ μὴ εἰς τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν* objektiv verstanden

werden; also nicht: *nur in bezug auf die Liebe zueinander sollt ihr euch dauernd schuldig fühlen*, sondern: *nur in bezug hierauf soll und darf ein dauerndes Schuldverhältnis bestehen*; freilich nicht in dem Sinn, daß die Liebesschuld nicht abgetragen werden soll, sondern in dem Sinn, daß sie sich durch diesen Tatbestand veranlaßt sehen sollen, immer von neuem etwas von dieser Liebesschuld abzutragen. Und dazu sucht der Apostel sie überdies in der angeschlossenen Begründung zu bewegen durch den Hinweis auf den unendlich großen Wert und auf den unendlich großen Wirkungskreis der Liebe: in der Liebesübung ist alles gegeben, was zur tatsächlichen Erfüllung des ganzen, im Gesetz niedergelegten göttlichen Willens in seinen mannigfaltigen Verzweigungen und konkreten Einzelformen gehört. — V. 10b ist eine genaue Wiederaufnahme von 8b. Die Zwischensätze sollen lediglich die hier ausgesprochene Wahrheit erhärten. Für das nähere Verständnis der Sätze sei bemerkt: 1. τὸν ἕτερον ist mit ἀγαπῶν, nicht mit νόμον zu verbinden. Die Gegengründe von ΖΑΙΝ sind nicht überzeugend. τὸν ἕτερον in der von uns vorgeschlagenen Verbindung hat Parallelen in 2, 1; 1 Kor. 4, 6; 14, 17 und sonst; und νόμον kann den Artikel hier ebenso entbehren wie in V. 10b. Dagegen ist der Gebrauch von ἕτερος = ὁ λοιπός durchaus ungewöhnlich; und selbst wenn es diese Bedeutung haben könnte, würde dadurch der Gedanke, daß der Liebende das Gesetz in seiner Ganzheit, in allen seinen Teilen erfüllt habe, sehr undeutlich ausgedrückt sein. Im übrigen wird das Liebesgebot erst im folgenden als ein Gebot des Gesetzes charakterisiert. 2. νόμον ist zwar zunächst allgemein zu fassen; aber daß der Apostel dabei von vornherein das mosaische Gesetz im Sinne gehabt hat, geht aus dem folgenden klar hervor. WEISS leugnet das aufs Bestimmteste und erläutert: „*der dem anderen Liebe Beweisende hat nur ein Gesetz erfüllt, so, daß er damit fertig ist* (bem. d. Perf.), *während doch die Liebe ihrem Wesen nach immer neue Beweise fordert*“. Aber daß dies das Wesen der Liebe sei, soll ja offenbar umgekehrt gerade an dem Satz deutlich gemacht werden, daß in ihr die Erfüllung des νόμος gegeben ist. νόμον heißt nicht: *nur ein Gesetz*, sondern: *Gesetz schlechthin* nach allen Beziehungen, in denen ein solches für die Regelung des Verhältnisses zum Nächsten in Frage kommen kann. Und das erläutert der Apostel an dem Gesetz, das am vollkommensten das Gesetz zum Nächsten regelt: an dem alttestamentlichen Gesetz. Auch zu εἰ τις ἐτέρα ἐντολή ist zu ergänzen: unter den das Verhältnis zum Nächsten betreffenden Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes. Der Schlußsatz mit der wiederholten allgemeinen Wendung: *Erfüllung von Gesetz ist also die*

Liebe, schließt also selbstverständlich den Satz in sich: in der Liebe ist die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes mit all seinen Vorschriften gegeben, die auf die Regelung des Verhältnisses zum Nächsten abzielen. 3. Von besonderer Bedeutung ist der Unterschied der Verben ἀγαπῶν und πεπλήρωκεν im Tempus. ἀγαπῶν bedeutet keine Einzelhandlung, sondern eine dauernde Haltung, und das Perf. πεπλήρωκεν die in ihren Folgen gegenwärtig bereits wirksame, vollendete Handlung. Diesem Perfektum entspricht aufs genaueste das πλήρωμα in V. 10b, das von LIETZMANN u. a. zu Unrecht mit πλήρωσις gleichgestellt wird. V. 10b besagt vielmehr, daß die Liebe ihrem Wesen nach den Tatbestand des erfüllten Gesetzes darstellt, und daß der Christ deshalb in dauerndem Schuldverhältnis zu ihr steht, anderseits aber in der Erfüllung der Liebespflicht die Erfüllung des Gesetzes verbürgt sehen darf. — Die Reihenfolge der Gebote in V. 9 (sechstes Gebot vor dem fünften), abweichend vom massoretischen Text in Exod. 20, 13ff. und Deut. 5, 17ff., findet sich auch in Cod. B zu LXX Deut. 5 und in Mark. 10, 19 = Luk. 18, 20 (anders Matth. 19, 18), aber auch bei Philo und Kirchenvätern. Die LXX zu Exod. 20 hat die Ordnung: 6, 7, 5. — ἐν τῷ vor dem Zitat in V. 10 ist von BG fortgelassen und vielleicht nicht ursprünglich, weil ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ schon eine genügend deutliche Vorbereitung des Zitates enthält; es kann aus Gal. 5, 14, wo es unentbehrlich ist, eingekommen sein. — ἀνακεφαλαιοῦται: es wird kurz und bündig zusammengefaßt.

Liebesgebot und Gesetzeserfüllung. Unsere Verse sprechen die bedeutsame Wahrheit aus, daß die Erfüllung der Pflicht der Nächstenliebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes bedeutet und verbürgt, daß also die Liebe alle nur denkbaren Forderungen des Gesetzes erfüllt und überflüssig macht. Jede Einzelforderung in bezug auf das Verhältnis zum Nächsten enthält letzten Endes nichts anderes als die Forderung der Liebe, die nicht ein Gebot nur ist, sondern das allen Geboten Gemeinsame. So tritt das Liebesgebot immer von neuem an uns heran, und andauernde Liebe ist eine untrügliche Bürgschaft für die Verwirklichung aller Forderungen, die das göttliche Gesetz, und die überhaupt ein Gesetz an uns für unser Verhalten zum Nächsten stellen könnte. Das gibt uns die Freudigkeit, den ununterbrochenen Fortbestand der Liebesschuld anzuerkennen und diesem Tatbestand in unserem Verhalten Folge zu geben. So liegt also in der durch 8b—10 gegebenen Begründung eine Ermunterung zur willigen Anerkennung und Befolgung der vorangestellten Ermahnung durch den Hinweis auf den unvergleichlichen Erfolg solchen

Verhaltens. Voraussetzung bei alledem ist, 1. *πλήρωμα νόμου* ist etwas Erstrebenswertes; 2. dem Christen ist das dauernde Stehen in der Liebe und damit die Gewißheit, das Gesetz erfüllt zu haben, erreichbar. Das widerspricht der sonstigen paulinischen Anschauung, auch der in Kapitel 7. 8 vorgetragenen Anschauung, nicht im geringsten. Denn die Forderungen des Gesetzes werden hier ja keineswegs als Beweggrund und Kraft für das Liebeswirken eingeführt. Vielmehr, was dem Gesetz als einer Summe von Einzelforderungen unmöglich ist, wird durch die Liebe erreicht. Das bedeutet in der Sache nichts anderes, als wenn es 8, 4 heißt: daß es in der Lebensgemeinschaft mit Christo, d. h. in der Kraft seines Geistes, zur Erfüllung des *δικαίωμα τοῦ νόμου* bei den Christen komme. Eine der paulinischen Gesamtanschauung widersprechende Hochschätzung des Gesetzes liegt hier also unter keinen Umständen vor; in der Konsequenz der hier ausgesprochenen Sätze liegt vielmehr der bereits oben dargelegte Gedanke, daß durch die Liebe alle nur denkbaren Forderungen des Gesetzes ersetzt und damit überflüssig gemacht werden. Unschematische Art zu denken sollte man dem Apostel auf Grund unserer Verse also nicht vorwerfen, wie LIETZMANN es tut. Das Gesetz als Ausdruck des fordernden Gotteswillens, als „die ewig maßgebende Richtschnur der Sittlichkeit im Verkehr von Mensch zu Mensch“ kann und darf auch nach paulinischer Anschauung niemals aufhören. Aber aufgehört hat es auf Grund der neuen Heilstatsachen, als eine Summe von Einzelforderungen mit einem: *Du sollst!* an den Menschen heranzutreten. Solange dies der Fall war, war Sünde und Tod die Folge; nachdem durch die Kraft des Geistes in der Erfüllung des Liebesgebotes die Erfüllung aller Gebote des Gesetzes gewährleistet ist, wird Gerechtigkeit und Leben gewirkt, aber nicht durch das Gesetz, sondern durch die Liebe und den Geist (vgl. den Exkurs nach 8, 4).

Eine Entwertung unserer Sätze ist es, wenn man die Rede von der immer von neuem abzutragenden Liebesschuld auf die christliche Bruderliebe einschränkt (LIPSIUS, LIETZMANN; vgl. auch ZAHN); *ἀλλήλους*, sagt LIETZMANN, meine doch Christen auf beiden Seiten; denn einem Heiden dürfe doch der Christ in Liebe nicht nachstehen! Nur unter Christen sei es denkbar, daß einer immer in des anderen Liebesschuld bleibe. Als ob der Apostel das Maß des geforderten Liebeserweises nach dem Maß der empfangenen Liebe messen wollte! Dann würde der in V. 10b ausgesprochene Gedanke, daß die Liebe dem Nächsten nichts Böses zuzufügen imstande sei und ebendeshalb die letzte und tiefste Absicht des im Gesetz niedergelegten, gött-

lichen Willens erfülle, ja wesentlich hinter dem Gedanken von 12, 17 zurückstehen. Der Wortlaut von V. 8a macht in der Tat jedwede Einschränkung des Liebesgebotes unmöglich.

6) Unterstützung der Ermahnung durch den Hinweis auf das nahe Ende (13, 11—14).

In V. 8—10 war der Apostel augenscheinlich zum Höhepunkt und Abschluß seiner Ermahnungen gelangt. Darüberhinaus erwarten wir keine Einzelermahnung mehr. Wenn nun doch eine solche folgt, so könnte sie als Übergang zum folgenden gedacht sein (ZAHN). Indessen liegt es ungleich näher, sie als Epilog zu den Ermahnungen von 12, 1 ab zu fassen, worin der Apostel den Gedanken an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi als Beweggrund zur Steigerung des sittlichen Ernstes und der sittlichen Tatkraft verwertet.

V. 11. Meine Ermahnungen zu allseitiger, treuer Pflichterfüllung und eifriger Betätigung der Bruderliebe treten im gegenwärtigen Augenblick ganz besonders dringlich an euch heran. Ihr wißt ja die Größe des gegenwärtigen Augenblicks und den Ernst der gegenwärtigen Zeitlage zu würdigen, wo mahnende und warnende Stimmen immer lauter und immer dringlicher an unser Ohr schlagen, die uns daran erinnern wollen, daß es hohe Zeit für uns ist, aus der ruhigen Behaglichkeit und sorglosen Sicherheit unseres Sündenschlafes aufzuwachen, damit wir offenen Auges und wachsamem Blickes den großen Ereignissen entgensehen, welche uns eine nahe Zukunft bringen wird. Denn die Zeit der Endvollendung, die uns nach Gottes Willen unsere endgültige Errettung vom Verderben bringen soll, liegt uns jetzt schon bedeutend näher als damals, wo wir zum Glauben kamen. **V. 12.** Die Nacht des gegenwärtigen Weltzeitalters, über dem sich die dunkeln Schatten von Sünde und Tod lagern, naht sich ihrem Ende. Schon sehe ich, wie die Nebel dieser Nacht versinken und die Morgenröte aufflammen will, die den Anbruch des großen, ewigen Weltentages verkündigt. So laßt uns dafür Sorge tragen, daß wir rechtzeitig das Nachtgewand ablegen, in dem wir uns bei hellem Tage nicht sehen lassen dürfen: die sündigen Werke, die die Finsternis des gegenwärtigen Weltzeitalters gebar, und die uns von allen Seiten umgeben wie ein Gewand, sollen wir von uns abtun, und wie Bürger der zukünftigen Lichtwelt uns mit der Waffenrüstung bekleiden, mit der das Licht gegen die Finsternis kämpft, und mit der angetan auch wir gerüstet sind zu dem uns, den Kindern des Lichtes, verordneten Kampf gegen alles, was das Wesen und die Art der Finsternis an sich trägt. **V. 13.** Als ob der helle Tag schon ange-

brochen wäre, laßt uns wohlانständig einhergehen, nicht angetan mit den Werken, welche das Dunkel der Nacht lieben: mit Schmauserei und Trinkgelagen, mit Unkeuschheit und Ausschweifungen, auch nicht mit Streit und Eifersucht, die sich so leicht im Verein mit jenen Lastern einstellen. **V. 14.** Vielmehr besinnt euch auf die Gnaden-erfahrungen, die ihr allesamt in der Taufe gemacht habt! Da seid ihr mit Christo in die innigste Lebensgemeinschaft eingetreten, indem ihr mit ihm wie mit einem in fleckenloser Reinheit strahlenden Gewand umkleidet wurdet. Das sollt ihr nicht ablegen, um es mit demschmutzigen Gewand der Sünde zu vertauschen; ihr sollt es vielmehr immer von neuem anlegen, auf daß bei allen Bewegungen und Betätigungen eures Leibes immer nur die herrliche Klarheit und Reinheit zur Erscheinung komme, die eurem erhöhten Herrn Jesu Christo eignet. Der Leitung seines Geistes sollt ihr euch dauernd und willig hingeben und nicht darauf bedacht sein, euer altes, natürlich-fleischliches Wesen zu hegen und zu pflegen, weil dadurch immer wieder nur sündige Gelüste und Leidenschaften in euch wachgerufen werden würden, die mit dem Bilde Christi, das ihr an euch tragt, unvereinbar sind.

V. 11. Unsere Auffassung des Abschnittes wird schon durch die ersten Worte *καὶ τοῦτο* nahegelegt, die, weil *ἐλδότες* sein Objekt in *καιρόν* hat, zusammengenommen und im Sinne von *und zwar* gedeutet werden müssen. *τοῦτο* in Verbindung mit *ἐλδότες* als Vorbereitung zum *ὅτι*-Satz und *τὸν καιρόν* als Akkusativ der näheren Bestimmung zu fassen, ist unnatürlich, zumal da der Nachsatz dazu erst in V. 12b gefunden werden könnte. Auch die Verbindung dieses Abschnitts mit dem vorigen durch *καί* (statt eines *δέ*) wäre dann unerträglich (vgl. ZAHN). — *καιρός* ist im Unterschied von *χρόνος*: *Zeitabschnitt, Zeittage, Zeitlauf*. Ihr seid, meint der Apostel, mit dem Charakter des (gegenwärtigen) Zeitlaufs vertraut; und das erläutert er näher in dem folgenden Satz mit dem exegetischen *ὅτι ὥρα* sc. *ἔστιν*: *nämlich daß usw.* Zu *ἡδὴ* im Sinne von *endlich einmal* vgl. I, 10. Es gehört zum folgenden Infinitiv und hat in seiner Voranstellung einen erklärlichen Ton, wohingegen *ἡμῶν* im folgenden Satze einen solchen Ton nicht beanspruchen kann und deshalb mit *ἐγγύτερον* zu verbinden ist. — *ὕπνος* vom *Sündenschlaf*; vgl. I Thess. 5, 6ff. — Ob *ὑμᾶς* oder *ἡμᾶς* zu lesen ist, wird unentschieden bleiben müssen. Die Textzeugen halten sich ungefähr die Wage. *ἡμᾶς* könnte durch Anpassung an das folgende *ἡμῶν* entstanden sein, obwohl dort von einer allgemeinen Christenerfahrung, hier von einer Ermahnung an

die Leser die Rede ist; ὥμᾱς könnte für ἡμᾱς aus dem Bedenken eingesetzt sein, daß Paulus sich nicht zu den noch im Sündenschlaf Befindlichen zählen könne. Indessen von V. 12b ab schließt er sich ja ohne Bedenken in die analogen Ermahnungen mit ein. ZAHN hat seine Ansicht über die Lesart während der Abfassung des Kommentars selbst gewechselt (vgl. S. 10 mit der Anm. z. d. St.). — V. 11b gibt ein Zeugnis von der lebhaften Parusieerwartung des Apostels, der die kurze Zeit von der Bekehrung ab (ἐπιστεῦσαμεν aor. ingressivus; vgl. 1 Kor. 3, 5; 15, 11) bis zur Gegenwart so nachdrücklich in Rechnung zu bringen vermag. Die gegenwärtige Generation wird die Wiederkunft Christi noch erleben. HOFMANN, ZAHN, GÖBEL versuchen diese Anschauung ohne Grund und Zweck zu verallgemeinern und abzuschwächen, um den Wert der Aussage für die Gegenwart zu retten. Indessen sie verlieren bei unserer Deutung, die den Worten zweifellos eine erhebliche Kraft für die Generation zu des Apostels Zeiten beilegt, doch nichts von ihrer dauernden Gültigkeit für alle Zeiten und für alle Gemeinden. — σωτηρία, *Errettung vom Verderben*, ein eschatologischer Begriff, wovon der Apostel wie von ἀπολύτρωσις und anderen Begriffen in doppeltem Sinne zu sprechen vermag: sie ist in gewissem Sinne bereits gegenwärtig verwirklicht (8, 24; 11, 11); aber ihre volle Verwirklichung wird erst mit der Parusie Christi eintreten (vgl. 5, 9. 10). Diese Wechselbeziehung des Begriffes zur Wiederkunft Christi ist durch das folgende sichergestellt, die Deutung auf das Eingehen in die Herrlichkeit durch den Tod (etwa im Sinne von 2 Kor. 5, 7ff.; Phil. 1, 23) aber ebendadurch ausgeschlossen.

V. 12—14. Im Vergleich zu dem herrlichen Lichtglanz des Tages, der mit der Erscheinung Christi anbrechen wird, ist die ganze gegenwärtige Weltzeit „Nacht“, durch die Finsternis der Sünde verdunkelt. Mit dem Bild von *Nacht und Tag* gleichwertig ist der folgende Gegensatz zwischen *Licht und Finsternis*. — προέκοψεν — ἤγγικεν nicht: *ist vergangen* — *ist herbeigekommen* (LUTHER), sondern: *ist vorgeschritten* — *ist nähergekommen*. Die Erinnerung an das Ablegen der Nachtgewandung und das Anlegen der Tagkleider legt dem Apostel die im folgenden gebrauchten Bilder nahe; aber in gewohnter Weise läßt er bildliche und eigentliche Ausdrücke miteinander wechseln. Der Übergang zu dem Bilde von der Kriegsrüstung hat sein Seitenstück im 1 Thess. 5, 8 (vgl. auch Eph. 6, 11ff. mit 5, 11ff.). — Mit ἐσχημόνως (V. 13) wird ein neues Moment eingeführt, und die Laster, die in den folgenden Dativen eingeführt werden, sind durch den Gegensatz dazu bestimmt, wobei κοίταις natürlich sensu malo verstanden werden will, und für ἔριδι καὶ ζήλῳ vielleicht nach B die entsprechen-

den pluralischen Formen einzusetzen sind. — Das Bild vom Ankleiden (V. 14) ist augenscheinlich in Erinnerung an dasselbe Bild in V. 12 gewählt, aber unter dem durch *ἐνσχημόνως* in V. 13 eingeführten, neuen Gesichtspunkt. Was in der Taufe grundsätzlich geworden ist (Gal. 3, 27), sollen sie andauernd bei sich zur Wirklichkeit werden lassen (zur Sache vgl. unseren Exkurs zu 6, 1—14). — *μή* negiert das Verbum und damit den ganzen Satz (LIPSIUS, LIETZMANN, JÜLICHER u. a.). Ein Vergleich der Stellung der Negation in unserem Verse mit ihrer Stellung in 14, 1 macht das vollends deutlich. Die übliche Auslegung: der Apostel gebe das Recht einer Fürsorge für das Fleisch zu, nur solle sie nicht zur Anregung sinnlicher Begierden führen (WEISS, ZAHN, GÖBEL u. a.; vgl. die Übersetzung LUTHERS: *wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde*) muß aber auch aus sachlichen Gründen ausgeschaltet werden. Denn wenn zugegeben werden muß, daß in diesem Falle *σώματος* statt *σαρκός* erwartet werde, und daß der Apostel *σαρκός* geschrieben habe mit Erinnerung an das Behaftetsein der leiblichen Natur mit sündhaften Trieben (ZAHN), so ist selbst ein eingeschränktes *πρόνοιαν ποιεῖσθαι τῆς σαρκός* im Sinne des Apostels, der alle oben genannten Laster ebensogut *Werke des Fleisches* wie *Werke der Finsternis* hätte nennen können (vgl. Gal. 5, 19f.), schlechthin ausgeschlossen. — ZAHN sieht in den ersten Worten von V. 13 und in dem Schlußsatz von V. 14 vorbereitende Hinweise auf die in Kapitel 14 behandelte Frage; aber schwerlich mit Recht.

Schlußbemerkung über Art und Absicht der Ermahnungen in Kap. 12. 13. Wir werden kaum berechtigt oder verpflichtet sein, die Ermahnungen des Apostels in Kapitel 12. 13 nach Form und Inhalt mit konkreten Verhältnissen und Bedürfnissen der römischen Gemeinde in Verbindung zu bringen. Für die allgemeine Ermahnung in Kapitel 12 verbietet sich das von selbst. Die Ausleger, die den Brief an judenchristliche Leser geschrieben sein lassen, sind nun aber begreiflicherweise geneigt, zum Verständnis von 13, 1ff. an den unruhigen, zu Tumulten geneigten Geist der römischen Judenschaft zu erinnern (vgl. LIPSIUS); und LIETZMANN meint, die anti-römische Stimmung der Juden habe wohl früh auch in den wesentlich heidenchristlichen Gemeinden Widerhall gefunden und sei später schnell durch die Verfolgungen gewachsen. Die Erinnerung an die Christenverfolgungen muß nun freilich für das Verständnis unserer Stelle nach ihrem klaren Wortlaut rundweg ausgeschlossen werden. Und auch davon ist hier nicht das geringste zu spüren, daß der Gegensatz gegen den Kaiserkult die hier etwa vorauszusetzende Stimmung

in den römischen Gemeinde erzeugt hätte. So wird es denn wohl bei allgemeineren Erwägungen sein Bewenden haben müssen, wie sie etwa ZAHN in den einleitenden Bemerkungen zu 13, 1ff. anstellt. Die Sätze haben prophylaktischen Zweck und sind gerade in einem Schreiben an die Gemeinde in der Welthauptstadt, dem Zentralsitz der Regierung, wohl begreiflich; und sie sind nach Inhalt und Zweck offenbar Gemeingut der urchristlichen Gemeinden gewesen. — Eine polemische Absicht im Blick auf solche, die noch eine andere Gesetzeserfüllung als die hier geforderte (LIPSIVS) für nötig halten, verbindet sich auch mit 13, 8ff. nicht. Und die Schlußermahnungen, in die Paulus sich ja selbst mit einschließt, zeigen vollends wieder den Charakter allgemeiner sittlicher Mahnungen und Warnungen, für die wir nach einem besonderen Anlaß in den Zuständen der römischen Gemeinde also nicht werden suchen dürfen. Es sind, wie in Kapitel 12, Mahnungen, die der Apostel ebensogut an jede andere Gemeinde hätte richten können.

Kapitel 14.

Zweiter Abschnitt.

Über den Gegensatz zwischen Glaubensschwachen und Glaubensstarken in der Gemeinde (14, 1—15, 13).

Völlig unvermittelt tritt der Apostel nach den allgemeinen Ermahnungen der vorigen Kapitel in die Behandlung einer ganz speziellen Frage ein, die in Rom brennend geworden war. Glaubensschwache und Glaubensstarke stehen sich in der Gemeinde gegenüber, und dieser Gegensatz wird dem Apostel in Kapitel 15, wenn anders dies Kapitel als unmittelbare Fortsetzung von Kapitel 14 anzusehen ist, unter der Hand und unwillkürlich zu einem Gegensatz zwischen dem judenchristlichen und dem heidenchristlichen Teil der Gemeinde. Die Glaubensschwachen würden also in dem judenchristlichen Bestand der Gemeinde zu suchen sein; die Majorität der Gemeinde, an die der Apostel sich überall wendet, gehört zu den Starken, und der Apostel selbst steht mit seinem Urteil durchaus auf ihrer Seite. Der genannte Gegensatz fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen solchen, die aus religiösen Bedenken Fleischgenuß — und vielleicht (vgl. V. 21) auch Weingenuß — verabscheuen, und solchen, die beides

ohne Bedenken genießen. Wahrscheinlich im Zusammenhang damit steht die Aussonderung gewisser Tage, denen durch Übung der Enthaltensamkeit von Fleisch- und Weingenuß ein besonderer Charakter verliehen werden soll. Der Apostel behandelt diese ganze Frage als ein *Adiaphoron*, d. h. sie fällt ihm überhaupt nicht unter religiös-sittliche Beurteilung. Und seine Stellungnahme und seine Anweisungen laufen seiner Antwort auf die Anfrage der Korinther über das Götzenopferfleischessen (1 Kor. 8) parallel, wenngleich der Gegensatz in der Gemeinde hier etwas anders orientiert ist und sich wesentlich um ein verschiedenes Urteil über Rein und Unrein dreht (14, 14). Und der Apostel macht es hier wie dort: er geht von dem konkreten Streitfall aus, um sich im Anschluß daran über die Frage nach der Stellung des Christen zu *adiaphorischen* Dingen grundsätzlich auszusprechen. Die Art der Fragestellung und ihrer Beantwortung läßt deutlich erkennen, daß das Gewicht, welches der Apostel der Sache beilegt, lediglich in dem Wunsche begründet ist, Frieden in der Gemeinde herzustellen. Nur dieser ist bedroht, nicht aber die Wahrheit seines Evangeliums. Sonst würde er schärfere Worte gefunden haben und nicht eine so milde, nachsichtige Haltung bewahren. Mit der Frage nach Wert und Unwert des Gesetzes für die Beschaffung des Heils haben diese Bewegungen in der römischen Gemeinde nichts zu tun; denn das mosaische Gesetz verbot weder den Genuß von Fleisch, noch den Genuß von Wein. Leute mit schwachem, skrupulösem Gewissen sind es, die Paulus mit derselben bewundernswerten Zartheit und Rücksicht behandelt, wie einst die gewissensschwachen Glieder der korinthischen Gemeinde. Und wenn er sie *glaubensschwache* Leute nennt, so hat er diese Bezeichnung wahrscheinlich nicht von sich aus gewählt, sondern aus der Beurteilung übernommen, welche die Minderheit der Gemeinde zu Rom seitens der Mehrheit erfuhr. Aber die Übernahme dieses Schlagwortes läßt klar erkennen, daß der Apostel die Haltung dieser Minderheit nicht als Verdrehung des Evangeliums und nicht als Entwertung der Gnade einschätzt, wie bei seinen Gegnern in Galatien (Gal. 1, 7; 2, 21), sondern lediglich als Mangel an Glaubensfestigkeit, dem mit schonender Nachsicht und liebevoller Geduld abgeholfen werden müsse.

Daß es Bewegungen und Bestrebungen ähnlicher Art im gleichzeitigen Heidentum und Judentum vielfältig gab, ist so bekannt, daß es sich erübrigt, Beweisstellen dafür zu häufen. (Vgl. eine Zusammenstellung zeitgenössischer Parallelen bei ZAHN, der übrigens mit Recht darauf aufmerksam macht, daß Enthaltung von Wein bei heidnischen Vegetariern jener Zeit nicht nachweisbar ist, wohl aber bei

Juden und Judenchristen der apostolischen Zeit.) Aber ebendeshalb lassen sich diese Vorgänge in der römischen Gemeinde auch nicht mit einer bestimmten sektiererischen Bewegung früherer oder späterer Zeit in Zusammenhang bringen. Im übrigen werden wir uns nach der nur andeutenden Beschreibung dieser dem Apostel und der Gemeinde ja genugsam bekannten Erscheinung mit Wahrscheinlichkeitsaussagen begnügen müssen.

1) Feststellung des Tatbestandes und Beurteilung des Streitpunktes, mit besonderer Berücksichtigung der Glaubensschwachen (14, 1—12).

Der Apostel geht sofort mit seinem ersten Mahnsatz *mediam in rem*; er wendet sich an die Adresse der Glaubensstarken mit der Aufforderung:

V. 1. Dem, der sich schwach zeigt im Glauben, versagt eure christlich-brüderliche Liebe nicht, sondern heißt ihn in eurer Gemeinschaft freundlich willkommen! Aber das soll nicht die Folge haben, daß ihr, in der gutgemeinten Absicht, ihn auf euren geförderten Standpunkt zu erheben, Zweifelsgedanken in ihm erregt und ihn so durch Trübung seines Gewissensurteils wohl gar zu einem Tun verleitet, das er vor seinem Gewissen nicht verantworten kann. Glaubensstärke und Gewissensurteil sind nun einmal nicht bei allen Christen gleich. **V. 2.** Der eine hat einen so starken Glauben, daß es keine Gefahr für die Sicherheit seines Heilsvertrauens bedeutet, wenn er alles ißt. Der Schwache dagegen meidet aus Gewissensbedenken die Fleischspeise und genießt nur Pflanzenkost; er würde die Sicherheit seines Heilsvertrauens verlieren, wenn er sich diese freiwillige Enthaltensamkeit nicht auferlegte. **V. 3.** Da soll jeder das Recht des anderen gelten lassen und die Gründe für sein Verhalten respektieren: der, welchem sein Glaube gestattet, alles zu essen, soll nicht verächtlich auf den christlichen Bruder herabsehen, der aus religiösen Gründen gewisse Speisen meidet; aber auch dieser soll nicht über jenen wegen seines freieren Verhaltens in diesen Fragen zu Gericht sitzen, als fehle es ihm an dem rechten Ernst christlich-sittlicher Lebensführung. Solch hochmütiges Verdammungsurteil stellt sich in Gegensatz gegen das Urteil, das Gott über den freien Denkenden gefällt hat. Er hat ja dadurch, daß er ihn in die christliche Gemeinde berief, zu erkennen gegeben, daß er nicht gesonnen sei, ihn aus seiner Gemeinschaft auszuschließen. **V. 4.** Des erhöhten Herrn Eigentum ist er so gut wie du,

Genosse seines Hauswesens, der Gemeinde, so gut wie du: was hast du denn für ein Recht, über den Diener eines fremden Herrn zu Gericht zu sitzen? Nur seinem Herrn ist er verantwortlich, und Sache seines Herrn ist es, zu beurteilen, ob er durch sein Verhalten in seiner Gemeinschaft stehen bleibt, oder ob es als Sünde zu beurteilen ist, die ihn aus seiner Gemeinschaft ausschließt. Ich sage dir aber: er wird trotz seiner freieren Haltung in diesen Fragen, selbst wenn er einmal zu Fall kommen sollte, wieder eine feste Stellung in der Gemeinschaft seines Herrn gewinnen. Denn der Herr hat die Kraft, ihm die Sicherheit und Stetigkeit seines Heilsstandes zu verleihen. **V. 5.** Und damit hängt ein zweiter Punkt aufs engste zusammen. Der eine meint, gewissen Fragen müsse durch besondere Enthaltsamkeit in freiwilligem Fasten eine besonders heiliger Charakter verliehen werden; der andere achtet alle Tage gleich. Das sind rein menschliche Erwägungen und Beurteilungen, von denen Seligkeit und Verdammnis wahrlich nicht abhängen. Deshalb kommt es nur darauf an, daß jeder in seinem eigenen Urteil fest sei und sich nicht in Widerspruch gegen die innere Stimme seines Gewissens setze. Denn die unausbleibliche Folge würde Schuld, Schuldbewußtsein und Störung der Heilsgewißheit sein. Belehrungen und Bekehrungsversuche sind in solcher Lage nur geeignet, Unsicherheit des Urteils und Unruhe des Gewissens zu erzeugen. **V. 6.** Das Verhältnis zum erhöhten Herrn, das allein entscheidend ist, wird durch das Urteil in diesen Fragen nicht berührt. Wer durch Enthaltsamkeit dem einen Tag eine absonderliche Weihe vor anderen gibt, der tut es seinem erhöhten Herrn zuliebe, dessen Wohlgefallen er sich dadurch zu erwerben meint. Und ebenso steht es mit Bezug auf die zuerst behandelte Frage. Sowohl der, welcher sich den Fleischgenuß gestattet, als der, welcher aus Gewissensbedenken nur Gemüsekost genießt, hat die Überzeugung, im Sinn und nach dem Willen des erhöhten Herrn zu handeln; denn der eine wie der andere spricht über den Speisen, die er genießt, Gott sein Dankgebet aus: was sie sicher nicht tun würden, wenn sie sich nicht, der eine mit seinem Essen, der andere mit seiner Enthaltsamkeit, im Dienste Christi stehend fühlten, und wenn sie sich bei alledem nicht der dauernden Zugehörigkeit zu Christo und ihrer Unterordnung unter seinen Willen bewußt wären. **V. 7. 8.** Das ist in der Tat die Stimmung und Haltung, von der das sittliche Verhalten des Christen dauernd beeinflußt sein muß. Wir Christen insgesamt gehören uns überhaupt nicht mehr selber an: seitdem wir durch die Taufe Christi Eigentum geworden sind, hat es mit aller Selbstsucht und Selbstherrlichkeit bei uns für immer ein Ende. In keinem Ver-

halten und in keiner Lebenslage verfolgen wir selbstische Zwecke oder bestimmen wir über uns selbst; immer und überall stehen wir in unseres erhöhten Herrn Jesu Christi Dienst, lebend und sterbend sind und bleiben wir sein. Nicht einmal durch den Tod werden wir der Zugehörigkeit zu ihm und seiner ausschließlichen Herrschaft über uns entnommen. V. 9. Denn Christus ist zu den Toten hinabgestiegen und dann wieder durch seine Auferstehung unter die Lebendigen versetzt worden, weil er im Reich der Toten ebenso wie im Reich der Lebendigen seine unumschränkte Herrschaft begründen sollte. Er allein hat Herrenrecht über alle; ihm allein sind also auch wir für all unser Tun und Lassen verantwortlich. — Das mögen sich beide Richtungen in eurer Gemeinde gesagt sein lassen. Denn wie darfst du dir da noch eine Herrenstellung über deinen christlichen Bruder anmaßen, ihm Vorschriften machen und über ihn zu Gericht sitzen? Oder auch du freier Gerichteter: wie darfst du es wagen, auf deinen Bruder verächtlich herabzusehen und ihm wegen seiner engherzigen Haltung das Urteil zu sprechen? Gott allein steht das Richten zu; vor ihm werden wir dereinst im Endgericht alle ohne Unterschied Rede und Antwort stehen müssen. V. 11. 12. Denn aus dem Wort des Propheten Jesaja (45, 23) geht hervor, daß jeder einzelne für sich selbst vor Gott wird Rechenschaft geben müssen.

So lasse denn ein jeder seinen Nächsten unbehelligt und Sorge vor allem dafür, daß er selber dereinst vor Gott bestehen kann. Denn da wird er nicht danach gefragt werden, was für ein Urteil er über seinen Nächsten hat, sondern lediglich danach, was er selbst als Ertrag seiner sittlichen Lebensarbeit aufweisen kann.

V. 1. προσλαμβάνεσθαι: in die persönliche Gemeinschaft mit aufnehmen, anstatt ihn abzustoßen und zur Separation zu zwingen. Es hat sein Vorbild an dem Tun Gottes (V. 3) und Christi (15, 7). Die allgemeinere Bedeutung *sich jemandes freundlich und hilfsbereit annehmen*, im Sinne von ἀντιλαμβάνεσθαι (so noch ZAHN), kann das Wort nicht haben. Dazu würde auch die folgende Einschränkung (μὴ εἰς κτλ: aber nicht in dem Sinne und mit dem Erfolg, daß usw.) nicht passen. — Dem Substantiv διακρίσις liegt das Verbum διακρίνειν in der Bedeutung *prüfen, kritisieren* (1 Kor. 11, 29; 12, 10; Hebr. 5, 14) zugrunde. Die Ableitung von διακρίνεσθαι zweifeln (LIPSIVS) oder *disputieren* (ZAHN) ist abzulehnen. Der Plur. steht von der wiederholten Betätigung des διακρίνειν. Die διαλογισμοί sind demnach *die Erwägungen und Bedenken* der Schwachen. — Angeredet sind hier zunächst nur die Starken; zu ihnen gehört also

die Gemeinde im großen und ganzen, nur eine Minorität zählt zu den Schwachen.

V. 2 bringt die sachliche Erläuterung zu V. 1 nach. — ὅς μὲν ist, wie der Gegensatz zeigt, der Glaubensstarke. Dem Verbum πιστεύειν muß wegen des in V. 1 vorausgehenden πίστει die Beziehung auf den Heilsglauben unbedingt gewahrt bleiben: *der christliche Heilsglauben verleiht dem einen das zuversichtliche Vertrauen, alles essen zu dürfen.* Und diese Glaubensfestigkeit fehlt dem Schwachen, der sich auf Pflanzenkost beschränkt. Nach dieser Erläuterung ist der Gegensatz zwischen Essen und Nichtessen in V. 3—6 zu verstehen.

V. 3. 4. Das beiderseitige Verhalten, wie es hier geschildert wird: Verachtung von der einen, Kritik von der anderen Seite, ist unter den obwaltenden Umständen psychologisch leicht erklärlich. Aber bemerkenswert ist, daß der Apostel zunächst dem Schwachen gegenüber eine kräftigere Tonart anschlägt, indem er ihm durch den Hinweis auf das göttliche Verhalten sein Unrecht zu Gemüt führt. Falsche Duldung gegenüber den Fehlern der Schwachen liegt dem Apostel fern. Und alles, was er hinterher über das nachsichtige Tragen der Schwachen durch die Starken sagt, hat augenscheinlich zur Voraussetzung, daß die Schwachen den freier Gesinnten durch ihre Kritik das Recht der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde, in die Gott selbst sie aufgenommen hat, absprechen. Auch V. 4 ist in seiner ganzen Ausdehnung an die Adresse des Schwachen gerichtet. — οἰκέτης, nur hier bei Paulus, und augenscheinlich durch προσελάβετο hervorgerufen, verbindet den Gedanken des Dienens und Verpflichtetseins mit dem der Hausgemeinschaft. — τῷ ἰδίῳ κυρίῳ ist dativus comm. — Unter der Hand tritt Christus an die Stelle Gottes; denn κύριος ist hier und im folgenden überall entsprechend dem sonstigen paulinischen Sprachgebrauch vom *erhöhten Herrn* zu verstehen. Die Unterscheidung von θεός und κύριος in V. 6 und der Zusammenhang zwischen V. 9 und 7. 8 machen das gewiß. — στήκει ἢ πίπτει sc. als οἰκέτης. — σταθήσεται ist augenscheinlich durch das unmittelbar vorhergehende πίπτει hervorgerufen. Es scheint also doch, als habe der Apostel den Fall ins Auge fassen wollen, daß es bei ihm einmal wirklich zu einem πίπτειν kommen sollte. Dann *wird er aufgerichtet werden und so wieder vor seinem Herrn aufrecht zu stehen kommen.* Will man das nicht annehmen, so bleibt nur übrig, σταθήσεται im Sinne von Matth. 12, 25 zu deuten.

V. 5 knüpft asyndetisch an. Das später eingeschobene γάρ ist sinngemäß nur dann zu nennen, wenn man V. 5 fälschlich als lehrreiche Parallele ansieht, die zur Rechtfertigung des soeben in Sachen des

vorigen Streitpunktes abgegebenen Urteils angefügt sei. So ZAHN, der den *Tag* auf den jüdischen Sabbath und andere im Gesetz vorgeschriebene Feiertage deutet, die ein Teil der (aus früheren Juden bestehenden) Gemeinde zu Rom beibehalten habe. Wenn ihnen diese Betätigung ihres Verhältnisses zum Herrn von den in diesem Punkt anders lebenden Christen und auch von dem Apostel selbst nicht verargt werde, dann dürften sie billigerweise die gleiche Anerkennung auch dem Fleischesser nicht versagen. — In Wahrheit lernen wir hier einen zweiten Streitpunkt kennen, der im folgenden nur deshalb fallen gelassen werden kann, weil er sachlich mit dem ersten Streitpunkt zum guten Teil zusammenfällt. Denn es ist nicht an Festtage, sondern an Fasttage zu denken, und eine Berufung auf die Forderungen des mosaischen Gesetzes steht hier ebensowenig in Frage, wie bei dem ersten Punkt. Die Sätze besagen nur, daß der eine in seiner Beurteilung der Tage einen Tag in Unterschied und Gegensatz zu dem anderen stellt, der andere dagegen alle Tage gleich beurteilt. Davon ist aber nichts gesagt, daß der andere jeden Tag als eine gottgeweihte, heilige Zeit behandle, sondern nur, daß er es unterlasse, den Tagen verschiedenen Wert beizumessen. Eine Entscheidung für oder wider den einen oder den anderen gibt der Apostel nun überhaupt nicht. Ihm kommt es vor allem darauf an, daß die Gewissen nicht verwirrt werden, und daß die Heilsgewißheit nicht verloren gehe. Das würde aber der Fall sein, wenn einer sich verleiten ließe, wider die Stimme seines Gewissens zu handeln; denn das wäre für ihn nicht mehr bloß Schwachheit, sondern Sünde (V. 23). Um dies zu verhüten, gibt er die Anweisung, die für beide Streitpunkte gleichermaßen Geltung hat: daß jeder in seiner Denkweise (*νοῦς*) mit voller innerer Überzeugung feststehen solle.

Aus V. 6 wird deutlich, warum der Apostel eine Entscheidung nicht zu fällen brauchte. Was in jedes Christen¹ Leben die Hauptsache ist: die Bezogenheit alles Tuns auf den erhöhten Herrn, wird durch diese ganze Frage nicht berührt, weil der Schwache ebenso wie der Starke, was er tut, dem Herrn zuliebe tut. Das stellt der Apostel zunächst in V. 6a und 6b in positiven Aussagen für den Schwachen und für den Starken fest. Weil er sich aber in erster Linie in Zwiesprache mit dem Schwachen weiß, fügt er, um seiner Zustimmung sicher zu sein, für 6b wie oben für V. 3b mit Bezug auf den Starken noch eigens die Begründung an: *εὐχαριστεῖτε γὰρ τῷ θεῷ*. Das hätte nun aber den Schein erwecken können, als spreche der Apostel dem Schwachen diesen Brauch ab; dadurch allein ist der überraschende und scheinbar überflüssige Schlußsatz des Verses hervorgerufen, der wahrschein-

lich nur zur Verhütung dieses Argwohns bei dem Schwachen geschrieben ist (vgl. JÜLICHER, ZAHN).

V. 7—9. Zu diesen Versen geben JÜLICHER und ZAHN die Erläuterung: Selbst der denkbar schärfste Gegensatz, der vom Leben und Sterben, kann nichts an dem ausschließlichen Zugehörigkeitsverhältnis zu Christo ändern: wie sollte ein so gleichgültiger und verhältnismäßig minderwertiger Gegensatz, wie Essen und Nichtessen gewisser Speisen, dies vermögen? — Aber bei der Erwähnung von Leben und Tod wird ein Gegensatz vom Apostel überhaupt nicht deutlich gemacht, und noch weniger wird dieser Gegensatz zu dem in den vorigen Versen berührten Gegensatz in Vergleich gestellt. Vielmehr wird das dreifache *κυρίῳ* aus V. 6 hier durch die Regel bestätigt, die für jeden Christen ausnahmslos gilt: daß sein ganzes Leben selbst über den Tod hinaus (V. 7. 8a) von allen egoistischen Regungen und Zielen frei ist, einzig und allein dem Herrn und seinem Dienst geweiht, und daß der Christ immer und unter allen Umständen, auch über den Tod hinaus, Eigentum des Herrn verbleibe (V. 8b mit seiner Begründung in V. 9; so WEISS, LIETZMANN, GÖBEL u. a.). Die Betonung des *auch über den Tod hinaus* geschieht um deswillen, „weil erst damit die Aussicht auf die entscheidende Rechenschaft vor Christi Richterstuhl ausnahmslos und unausweichlich für jeden gesetzt ist“ (GÖBEL). Daß dies der Zweck der zunächst überflüssig erscheinenden Erörterung der Aussage mit dem Blick auf den Tod und auf das Leben nach dem Tode ist, wird vollends klar an V. 10b und 12, die augenscheinlich den Abschluß und Höhepunkt dieser Gedanken bilden. Demnach darf also auch V. 9 nicht beurteilt werden als „ein Seitenblick, der für unser Thema allerdings keinen Gewinn abwirft“ (JÜLICHER). — Bei unserer Auslegung macht auch die Deutung des *τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν* keine Schwierigkeit. Seine Beziehung auf den Märtyrertod (WEISS), die durch das einleitende *οὐδεὶς ἡμῶν* ohnehin verboten wird, engt den Sinn der Aussage in unerlaubter Weise ein. V. 9 liefert den Beweis dafür, daß in der vorigen Aussage nicht an den Vorgang des Sterbens selbst und an das Verhalten des Christen während des Todesprozesses selbst gedacht ist. — *ἔζησεν* (V. 9), welches das Zeugnis von *α* ABC für sich hat, ist nach *ἀπέθανεν* aor. ingress.: *er ist wieder lebendig geworden*. Unleugbar entsprechen die beiden Verben dem Begriffspaar *νεκρῶν καὶ ζώντων* im Absichtssatz. Der Apostel will also sagen, daß der Tod Christi ihn in Berührung mit den Toten brachte und ihm eine Herrschaft über sie ebenso ermöglichte, wie seine Auferweckung über die Lebendigen (vgl. Eph. 4, 10).

V. 10—12. Anwendung auf den vorigen Streitfall unter dem Ge-

sichtspunkt, daß wir nach den V. 7—9 ausgesprochenen Sätzen Christo und Gott allein, und zwar ein jeder für sich selbst, verantwortlich sind. Dabei ist zu beachten, daß der Apostel wieder zunächst dem Glaubensschwachen, mit dem er sich seit V. 4 in erster Linie in Zwiesprache weiß, sein kritisches Verhalten gegenüber den freier Gesinnten aufrückt. Durch ἡ καὶ bei der entsprechenden Anrede an den Starken wird dieser Eindruck nur noch verstärkt. Gott, nicht, wie wir erwarten, der erhöhte Herr, wird hier als Richter genannt, weil das in V. 11 angeführte Zitat von Gott redet. Aber ebendeshalb kann nach textkritischen Regeln auch die Möglichkeit nicht in Abrede gestellt werden, daß τοῦ θεοῦ hier statt eines ursprünglichen τοῦ Χριστοῦ (so schon Polyc. 6, 2, Marcion, Tertullian) aus dem Zitat eingedrungen ist (ZAHN), wie es in V. 12 sicher aus demselben Grunde von späterer Hand zugefügt worden ist. Im übrigen ist der unwillkürliche Wechsel zwischen Gott und Christus als Richtern im Endgericht dem Paulus auch sonst geläufig; vgl. 1 Kor. 4, 4ff. und dazu Röm. 2, 16. Der Apostel gibt das Zitat frei nach dem Gedächtnis, unbekümmert um den ursprünglichen Sinn des Prophetenwortes, das nach seiner Schriftauffassung ja nur für die Gegenwart geschrieben ist. Das πάν und πάντα des Zitates wird in der V. 12 daraus gezogenen Schlußfolgerung durch ἕκαστος ἡμῶν wiederaufgenommen, verträgt also weniger die Deutung: *alle Kniee und Zungen ohne Ausnahme*, als die Deutung: *jedes einzelne Knie und jede einzelne Zunge* (vgl. οὐδεὶς ἡμῶν in V. 7). — οὖν nach ἄρα ist nach dem besten Textzeugen zu tilgen.

2) Ermahnung an die Glaubensstarken (14, 13—23).

V. 13. Darum wollen wir nicht hochmütig und selbstgerecht übereinander aburteilen! Nein, das sei vielmehr euer Urteil — ich wende mich an euch, ihr Glaubensstarken —, daß ihr dem christlichen Bruder keinen Anstoß oder Ärgernis bereiten sollt, indem ihr ihn zu gewissenswidrigem Tun verleitet, das für ihn Sünde ist. Er ist nicht imstande, sich, ohne Schaden zu nehmen, eurem Verhalten anzupassen; ihr dagegen, als die Freieren, habt auch die Freiheit der Wahl, so oder so zu tun. V. 14. Nicht als ob ich mit meinem Urteil über diese Dinge auf der Seite der Glaubensschwachen stände. Es ist vielmehr meine festgegründete christliche Überzeugung, daß Unreinheit keine Eigenschaft ist, die den Dingen ansich, rein objektiv geurteilt, anhaftet. Dieser Begriff wird vielmehr erst hinterher mit den Dingen in Verbindung gesetzt durch das Urteil derer, die mit ihnen in Berührung

kommen. Wenn aber einer einmal etwas, das an sich durchaus nicht unrein ist, für unrein hält, so hat es für ihn auch wirklich den Wert und die Wirkung von Unreinem. Das sollst du, der du die Freiheit der Wahl hast, ernstlich bedenken; du könntest sonst die Pflicht der Bruderliebe gründlich verletzen. **V. 15.** Denn wenn dein Bruder durch dein Essen zu gewissenswidrigem Tun verleitet wird, so wird er durch das solchem Tun unausbleiblich folgende Schuldbewußtsein in Betrübnis versetzt, und dein Tun widerspricht den Forderungen der Liebe, deren Wesen es vielmehr ist, den Bruder zu erfreuen, anstatt ihm Betrübnis zu bereiten. Ja, solche Lieblosigkeit gegen deinen Bruder wäre eine Versündigung gegen Christum selbst. Denn wenn das, was du ohne Bedenken tun darfst, deinem Bruder, der sich durch dein Beispiel im Widerspruch mit der Stimme seines Gewissens dazu verführen ließ, Sünde, Schuld und Schuldbewußtsein einträgt, so geht er ja durch deine Schuld seines Heils verlustig; denn Christus hat ihm durch seinen Tod nichts Geringeres als Freiheit von Schuld und Schuldbewußtsein erwerben wollen. **V. 16.** Hütet euch, daß nicht durch euer Verschulden das höchste Gut, das ihr als Christen euer eigen nennt, von den Ungläubigen verlästert werde. „Was muß das doch für eine jämmerliche Religion sein“, so werden sie lästern, „wenn um solcher geringfügiger Ursache willen der eine auf den anderen verächtlich herabsieht und dafür von ihm ein schroffes Verdammungsurteil erntet, und wenn durch solche rein äußerlichen Fragen Gegensätze unter ihren Anhängern hervorgerufen werden können, die den Frieden und die Eintracht in der Gemeinde gefährden!“ Damit wird euer höchstes Gut der Lächerlichkeit preisgegeben. **V. 17.** Denn das Wesen des Gottesreichs hat es doch wahrlich nicht mit derartigen Äußerlichkeiten, wie Essen und Trinken, zu tun, sondern überall da tritt es in die Erscheinung, wo der heilige Gottesgeist das Regiment führt, wo in seiner Kraft der Wille Gottes seine Verwirklichung findet, wo er die Herzen mit Gottesfrieden erfüllt und untereinander in Eintracht und Liebe verbindet, und wo die Menschen beseelt sind von Freude über den Besitz des Heils, die keine Betrübnis aufkommen läßt und noch weniger Betrübnis zu bereiten fähig ist. **V. 18.** Wer als Bürger des Gottesreichs diese Merkmale an sich trägt und, damit ausgerüstet, sein Leben dem Dienste Christi weihet, der ist, wie Gott ihn haben will, und an dem werden auch alle urteilsfähigen Menschen nichts auszusetzen haben, was ihnen Anlaß geben könnte, um seinetwillen über das Gottesreich und seine Güter Lästerreden zu führen. **V. 19.** So wollen wir uns denn zum Ziel unserer sittlichen Arbeit alles das setzen, was zur Aufrechterhaltung des

Friedens und der Eintracht in der Gemeinde dient, und was zur Förderung und Vollendung des Baues beiträgt, den Gott in jedem einzelnen Christen begonnen hat. **V. 20.** Denn durch die Arbeit der göttlichen Gnade ist das christliche Leben in jedem einzelnen Christen entstanden. Darum wiederhole ich die Mahnung an dich, den Glaubensstarken: Zerstöre nicht freventlich, was Gottes Werk ist, nur weil du nicht auf den Genuß einer Speise verzichten willst! So geringfügig die Frage auch für dich zu sein scheint, so ernst und so folgenreich sind die Wirkungen für den glaubensschwachen Bruder. Denn es ist freilich wahr, daß alle Speisen an sich rein sind, und daß du sie ohne Gefahr für dich genießen kannst; aber wenn ein Mensch etwas genießt, indem sein Gewissen ihm sagt: „das ist unrein, das darfst du nicht essen!“, so kommt etwas wirklich Böses für ihn dabei heraus. **V. 21.** Hingegen ist es eine sittlich edle und löbliche Handlung, wenn du aus freien Stücken auf deine Freiheit in diesen Dingen und überhaupt auf alles verzichtest, was imstande sein könnte, deinen Bruder zu gewissenswidrigem Tun zu verleiten, das für ihn Sünde ist. **V. 22.** Du hast einen starken Glauben, der dir Freiheit in diesen sittlich gleichgültigen Dingen gestattet: du darfst stolz darauf sein; es ist etwas Großes um einen solchen festgegründeten Glauben. Aber er bekommt für dich durchaus nicht etwa größeren Wert, wenn du dich vor aller Welt damit brütest und deinen freieren Standpunkt bei jeder gegebenen Gelegenheit absichtlich herauskehrst; wohl aber kannst du dadurch bei deinem schwachen Bruder heillosen Schaden anrichten. Darum trage deinen Glauben still in deinem Herzen für dich vor dem Angesichte Gottes. Er, der Herzenskündiger, weiß, wie es um dich bestellt ist, und sein Urteil über dich muß dir wertvoller sein als alles Urteil der Menschen. Selig ist, wer sich nicht erst einer ängstlichen Selbstprüfung zu unterziehen braucht bei dem, was er zu tun für gut hält. Die Gewißheit seines Glaubens wird nicht erschüttert, weil sein Gewissen nicht Vorwurf und Anklage wider ihn erhebt. **V. 23.** Wer aber bei seinem Essen von inneren Zweifeln und Unsicherheit gequält ist, ob es ihm auch erlaubt sei, zu essen, der ist damit bereits dem göttlichen Strafurteil verfallen. Denn sein Tun geht nicht aus einer klar bewußten, unerschütterlichen Heilzuversicht hervor; er besitzt nicht den Grad der Glaubenserkenntnis und der Glaubensstärke, daß er sich den Genuß gestatten kann, ohne sich zu dem Urteil seines Gewissens in Widerspruch zu setzen. Darum ist sein Tun für ihn Sünde, die das göttliche Strafurteil nach sich ziehen muß, ja die das verurteilende Urteil Gottes bereits gewissermaßen in sich trägt.

V. 13. Bisher hatte der Apostel vorzugsweise das Tun der Schwachen ein *κρίνειν* genannt; aber durch diesen Ausdruck konnte ohne weiteres auch das Tun der Starken beschrieben werden. So folgert er hier aus V. 11. 12, Starke und Schwache zusammenfassend und sich selbst scheinbar mit einschließend: *Wir wollen also nicht übereinander zu Gericht sitzen*. Er will sich damit, wie aus dem folgenden hervorgeht, den Weg zur Mahnung an die Starken bahnen. Und diese allein werden auch schon in V. 13b ins Auge gefaßt sein. — *κρίνειν* mit nachfolgendem substantiviertem Infinitiv (2 Kor. 2, 1; vgl. 1 Kor. 2, 2; 7, 37) ist im Wortspiel zu *κρίνωμεν* gesagt. — *σκάνδαλον* ist *Anlaß zum Fall durch Verleitung zur Sünde*. Röm. 9, 33 ist das synonyme *πρόσκομμα* ebenfalls damit verbunden, und auch 1 Kor. 8, 9. 13 wechseln beide Begriffe miteinander ab; an unserer Stelle wird jedoch *πρόσκομμα* und ἡ nach dem Zeugnis von B verdächtig. Keinesfalls aber darf man, wenn es ursprünglich ist, die beiden Begriffe auf das Tun der Schwachen und der Starken verteilen (gg. ZAHN).

V. 14. Augenscheinlich will der Apostel der Auffassung wehren, als stelle er sich mit der in V. 13 gegebenen Anweisung auf die Seite der Schwachen. Grundsätzlich steht er vielmehr auf seiten der Starken und vertritt mit ihnen den Satz: daß nichts durch sich selbst, also objektiv unrein sei. Aber er fügt von sich aus sofort einschränkend hinzu: auch das an sich nicht Unreine wird für den wirklich unrein, der es so beurteilt, und übt an ihm die entsprechenden Wirkungen aus. — *κοινός* in der Bedeutung: *gemein* = *profanus* ist dem hellenistischen Judentum geläufig, im sonstigen Griechisch nur selten zu belegen. — *εἰ μὴ κτλ.* führt einen logisch korrekten Gegensatz nur zu *οὐδὲν κοινόν*, also ohne *δι' ἑαυτοῦ*, ein (vgl. WEISS, ZAHN, und dazu Gal. 1, 19). Auffallend ist die feierliche Einführung des Wortes, durch die WEISS, ZAHN, JÜLICHER u. a. sich bewogen gefühlt haben, *πέπεισμαι ἐν Χριστ. Ἰησ.* von der Bekanntschaft mit einem durch Jesum selbst ausgesprochenen Lehrsatz (Mark. 7, 15ff.) zu deuten. Das ist jedoch wenig wahrscheinlich; denn die Formulierung der paulinischen Sätze hat mit der von Jesus ausgesprochenen Wahrheit kaum mehr als den Begriff *κοινόν* gemein; und das *Ἰησοῦ* hinter *Χριστοῦ* macht die Annahme eines „Hinweises auf die innergeschichtliche Erscheinung des Erlösers, also auf Predigt und Lehre Jesu“ (ZAHN) jedenfalls nicht notwendig (vgl. 1 Thess. 4, 1; Kol. 3, 17; Phil. 2, 19).

V. 15. 16. Das *λυπεῖσθαι* des Bruders durch das Verhalten des Freieren wird auf Grund des *ἐκείνω κοινόν* in V. 14 als Tatsache vorausgesetzt. So erklärt sich das begründende bzw. bekräftigende *γάρ*, und man braucht V. 14 nicht als Parenthese (ZAHN, WEISS) auf-

zufassen. Das zweimal betont vorangestellte *βρωμα* (vgl. auch V. 20) deutet die Geringfügigkeit der Ursache an, die so schwerwiegende Wirkungen im Gefolge haben würde. Die überraschend ernste Beurteilung dieser Folgen in V. 15b hat an 1 Kor. 8, 11 seine Parallele. In unserem Zusammenhang findet sie ihre volle Erklärung erst in den Schlußversen des Kapitels. Daß Paulus, bevor er den speziellen Fall zu Ende führt, eine allgemeine Erörterung einfügt (V. 16—19), nennt LIETZMANN mit Recht charakteristisch für die schriftstellerische Art des Apostels. In 1 Kor. 8 begegnen wir derselben Gedankenbewegung. — Der Übergang in die passivische Form und das unbetonte *ἡμῶν* (V. 16) zeigt, daß an Verlästerung von dritter Seite (von den Ungläubigen) gedacht ist. Das wird noch deutlicher, wenn man mit DG Clem. Orig. *ἡμῶν* liest. Das allgemeine *τὸ ἀγαθόν* erläutert sich nach V. 17 ganz von selbst als *der mit dem Gottesreich verbundene christliche Heilsbesitz*.

V. 17ff. *Das Reich Gottes*, genauer *die Königsherrschaft Gottes*, wird zwar sonst bei Paulus in der Regel eschatologisch gedacht, hier jedoch in der Weise beschrieben, wie es sich bereits gegenwärtig auf Erden verwirklichen soll (vgl. etwa noch 1 Kor. 4, 20); also nicht: das zukünftige Gottesreich kann gewonnen werden durch Gerechtigkeit usw. (LIPSIVS). — Die Reihenfolge der Begriffe *δικαιοσύνη, εἰρήνη, χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* erinnert deutlich an 5, 1—5; sie werden dementsprechend auch von den dort beschriebenen subjektiven Heilsgütern des einzelnen Christen, nicht von Tugendübungen zu verstehen sein. So allein entspricht es auch dem Leitbegriff *τὸ ἀγαθόν* in V. 16. Und die Parallele in 5, 5 macht es auch durchaus möglich, *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* nicht bloß mit *χαρὰ*, sondern mit allen drei Begriffen gleichmäßig zu verbinden. Erst nachdem in V. 18 auf Grund hiervon *ἐν τούτῳ δουλεύειν τῷ Χριστῷ* gefordert worden ist, kann *εἰρήνη* in V. 19 unter den Gesichtspunkt einer christlichen Tugend gestellt werden. — V. 18. *ἐν τούτῳ* faßt die im vorigen genannten Stücke zusammen, etwa: *in diesem Sinn*. V. 18a läßt sich als Begründung zu V. 17 wohl begreifen. Aber *δόκιμος* (*er ist bewährt, findet Billigung*) *τοῖς ἀνθρώποις* in V. 18b greift sichtlich auf V. 16 zurück: V. 18 ist nicht allein Begründung für V. 17, sondern zugleich für den durch V. 17 erläuterten V. 16. — Mit V. 19, und zwar in seinen beiden Teilen, bahnt sich der Apostel wieder den Weg zurück zu seinem speziellen Thema, gleichviel, ob *διώκομεν* (wahrscheinlich alter Schreibfehler; vgl. ΖΑΗΝ) oder mit DC Lat. *διώκωμεν* zu lesen ist. Denn auch V. 19a bezieht sich ausschließlich auf das Verhalten innerhalb der christlichen Gemeinde. In V. 19b aber wird, wie der auf-

fallende Zusatz *τῆς εἰς ἀλλήλους* deutlich macht, das Verhalten zu dem einzelnen christlichen Bruder ins Auge gefaßt. Danach bestimmt sich die Bedeutung der bildlichen Ausdrücke *οἰκοδομή* und *ἔργον τοῦ θεοῦ* (V. 20), die beide nicht von der Gemeinde (LIPSIUS, LIETZMANN), sondern von dem Gottesbau des neuen Lebens in dem christlichen Bruder sprechen. Zu *οἰκοδομή* in diesem Sinne vgl. das ganz analoge Urteil 1 Kor. 8, 10. — Nachdem so der Übergang gewonnen ist, nimmt der Apostel den Grundsatz von V. 14 in positiver Wendung wieder auf; aber in der Formulierung des Gegensatzes geht er hier sofort weiter von dem Urteil des Glaubensschwachen zu seinem Tun, das für ihn, weil es im Gegensatz zu seinem Gewissensurteil steht, *κακόν* d. i. *sittlich verwerflich*, also Sünde ist. Zu *κακόν* ist demnach *τὸ διὰ προσκόμματος ἐσθίειν* als Subjekt aus dem folgenden zu ergänzen. *διὰ* zur Bezeichnung des die Handlung begleitenden Umstandes, wie 2, 27; 4, 11; 2 Kor. 2, 4. — V. 21. Etwas *sittlich Edles*, *Löbliches* (*καλόν*) kann in dieser Frage allerdings auch geleistet werden: nämlich vom Glaubensstarken, wenn er sich seiner Freiheit, Fleisch zu essen und Wein zu trinken, oder sonstiger Genüsse aus Liebe zu seinem Bruder begibt, der *daran Anstoß nimmt oder darüber zu Fall kommt oder in bezug darauf schwach ist*. Wir lesen also: *προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ*, nach den meisten und wichtigsten Textzeugen. Die Annahme späterer Einfügung der beiden letzten Verben, zumal des schwierigen *ἢ ἀσθενεῖ* ist ebenso bedenklich, wie die Auslassung nach dem alleinigen *πρόσκομμα* des vorigen Verses erklärlich ist. Weil der Apostel bereits alle drei Verben im Sinne hatte, schrieb er *ἐν ᾧ* statt des neben *προσκόπτει* zunächst erwarteten *ᾧ*. HOFMANN, GÖBEL, ZAHN lesen deshalb unnötigerweise: *μηδὲ ἐν, ᾧ*. — Zu *ἀσθενεῖ* ergänzt man am besten *πίστει*, was überdies durch die ersten Worte von V. 22 nahegelegt wird. V. 22. Lies: *οὐ πιστὶν ἔχεις* ohne *ἣν*, das leicht zugesetzt wurde, aber nach dem artikellosen *πίστιν* sprachlich unmöglich ist (WEISS). Ob der Apostel es als (konzessiven) Aussagesatz oder als Fragesatz hat verstanden wissen wollen, läßt sich nicht entscheiden. — Zum Verständnis von *πίστις* vgl. die Bemerkungen zu *πίστει* in V. 1. V. 22 ist also zur Verständigung und Beruhigung des Glaubensstarken geschrieben, der eine Entwertung seines gefestigten Glaubensstandpunktes befürchtet, wenn er ihn nicht bei jeder Gelegenheit geltend machen darf. — *μακάριος*: von der inneren *Glückseligkeit*. — *ἐν ᾧ δοκιμάζει*: *in dem, was er auf Grund sorgfältiger Prüfung für gut befindet* und dementsprechend in seinem Tun zum Ausdruck bringt. — V. 23. hat zwar an sich die Form einer Aussage über den Glaubensschwachen,

ist aber in Wahrheit vor allem zur Nachachtung für den Glaubensstarken geschrieben, der über all seiner herrlichen Freiheit und der darin begründeten inneren Glückseligkeit ja nicht vergessen soll, wie es um den Glaubensschwachen steht, und wessen er sich schuldig macht, wenn er ihn zu gewissenswidrigem Handeln verleitet. — *ὁ διακρινόμενος* steht in sachlichem Gegensatz zu *ὁ μὴ κρίνων*. — *κατακρίνεται*: *der ist*, sc. in und mit diesem *διακρίνεσθαι*, ein bereits Verurteilter. — *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως* wird zu einer Begründung dafür erst in Verbindung mit dem letzten überraschend kühnen Satz, daß alles Tun des Christen, das nicht aus klarbewußter, unerschütterlicher Heilszuversicht hervorgeht, für ihn Sünde ist. Dieser letzte Satz, der unabhängig von *ὅτι* selbständig angefügt ist, hat den Klang einer ganz allgemeinen und allgemeingültigen Sentenz, muß sich aber doch nach verschiedenen Seiten hin eine Einschränkung gefallen lassen. Der Apostel will natürlich keinen Maßstab für solche, die überhaupt keine *πίστις* haben, also für Ungläubige, aufstellen. Aber wie groß die Gefahr ist, auch bei richtiger Einschränkung dieses Satzes auf Mitglieder der christlichen Gemeinde unzulässige Forderungen daraus zu ziehen, sei durch JÜLICHERS Kommentar zu diesen Sätzen illustriert: „Sünde ist, gleichviel, ob die anderen Christen, ob das Kirchenregiment, ob die Autoritäten in Schrift und Tradition milder oder strenger denken, für dich nur das, aber auch alles das, was dein Gewissen in der stillen Zwiesprache deines Glaubens mit seinem Gott (V. 22a) als Sünde empfindet.“ Und ebenso charakteristisch ist seine Äußerung über V. 12, den er verbunden mit 5c die kräftigste Absage nicht nur an ein Grundprinzip römisch-katholischer Sittlichkeit (Probabilismus), sondern auch an alle Neigung zur Ketzerriecherei nennt. Für „alles das“ setzt er unter der Hand „nur das“ ein, als ob Paulus keine Handlungen kannte, die auch objektiv, ganz abgesehen von dem Gewissensurteil des einzelnen, Sünde sind. Und mit der Hindeutung auf das Kirchenregiment, auf die Autorität in Schrift und Tradition und auf die Ketzerriecherei scheint er gar das Verhalten und Urteil des Christen in Sachen des Glaubens selbst in den Bannkreis dieses Wortes ziehen zu wollen: beides ist so unpaulinisch gedacht wie nur möglich. — Der Satz verträgt die Loslösung aus seiner Umgebung und die Abtrennung von der in dem ganzen Kapitel behandelten Frage durchaus nicht. Er will ein Urteil lediglich in Sachen adiaphorischer Dinge fällen; „er leidet also nur da Anwendung, wo an der christlichen Zulässigkeit einer Handlung gezweifelt werden und ein verschiedenes Maß von christlicher Glaubensstärke zu einem verschiedenen Urteil über diese Zulässigkeit führen kann“ (GÖBEL).

Kapitel 15.

3. Verallgemeinerung der Ermahnung unter Berufung auf das Vorbild Christi und auf die heilige Schrift (15,1—13).

V. 1. Auf uns, den Glaubensstarken, liegt nach alledem die ganze Verantwortung. Nur scheinbar haben wir die freie Wahl, zu tun und zu lassen, was uns beliebt; in Wahrheit sind wir sittlich verpflichtet, die Schwächen derer, die sich nicht zu der Festigkeit und Sicherheit unseres Glaubens aufzuschwingen vermögen, zu ertragen und alle Selbstsucht abzustreifen, selbst wenn die Erfüllung dieser Verpflichtung uns als eine Last fühlbar werden und mancherlei Entsagungen und Einschränkungen von uns verlangen sollte. **V. 2.** Die christliche Liebe stellt an einen jeden unter uns die Forderung, den sittlichen Lebenswandel dem Nächsten zu Gefallen einzurichten, auf daß er davon eine heilsame Wirkung zur Stärkung und Förderung seines christlich-sittlichen Lebens verspüre. **V. 3.** Wenn wir das tun, so treten wir in die Fußstapfen unseres Herrn und Meisters, Christi selbst, der uns das herrlichste Vorbild opferbereiter Liebe und Selbstlosigkeit gegeben hat, indem er in Erfüllung des alttestamentlichen Psalmwortes die Schmähungen, die andere treffen sollten, geduldig auf sich nahm. **V. 4.** Ihm sollen wir nacheifern. Denn jenes Psalmwort zweckt, wie alles, was vor Zeiten nach Gottes Willen in den Büchern des A. T. niedergeschrieben ist, auf die gegenwärtige Zeit der Heilsvollendung ab und ist uns zur Lehre und zur Ermahnung geschrieben. Die heiligen Schriften belehren uns, wie wir Geduld üben und Tröstung spenden können, und wie dadurch der gemeinsame Besitz der Heilshoffnung gefestigt wird. **V. 5. 6.** Gott aber, der Geduld und Tröstung zu wirken vermag, gebe euch, daß ihr untereinander dieselbe Gesinnung der Selbstlosigkeit und opferbereiten Liebe bewährt, wie sie Christus Jesus bewiesen hat. Denn nur so kann der ideale Zustand der Eintracht in der Gemeinde hergestellt werden, wo alle einmütiglich und wie aus einem Munde Gott lobpreisen, den Vater unseres erhöhten Herrn Jesu Christi. **V. 7.** Daraus ergibt sich für euch die Pflicht, das brüderliche Gemeinschaftsverhältnis aufrecht zu erhalten, damit Gottes Name in rechter Weise verherrlicht werde. Denn zu eben diesem Zwecke hat Jesus die einen ebenso wie die anderen, die Glaubensstarken und die Glaubensschwachen, die Juden und die Heiden, zur Gemeinschaft mit sich in die Gemeinde aufgenommen: Gottes Ehre sollte gemehrt werden. Durch Uneinig-

keit würdet ihr zuschanden machen, was Christus mit seinem Lebenswerk hat zuwege bringen wollen. V. 8. Denn ich darf sagen, daß Christus seine Lebensarbeit in den Dienst der Juden gestellt hat, damit Gott verherrlicht werde. Sein ganzes messianisches Wirken bedeutet eine Verkündigung und Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes: all die Verheißungen, die Gott den Erzvätern gegeben hatte, sollten in seinem Auftreten und Wirken ihre Erfüllung finden. V. 9—12. In der Hinzuführung der Heiden zum Heil aber hat er ebenfalls zur Verherrlichung des Namens Gottes und seiner Wahrhaftigkeit beigetragen. Denn wenn Gott an den Heiden seine unergründliche Barmherzigkeit in ihrer ganzen Herrlichkeit erwies, so hat sich auch darin ja nur die von Gott in alttestamentlichen Weissagungen gegebene Zusage erfüllt, die einen gemeinsamen Lobpreis der Herrlichkeit seines Namens aus dem Munde der Juden und Heiden zusamt in Aussicht nahmen. V. 13. So schließe ich denn mit dem herzlichen Wunsch, daß Gott, der wahre, lebendige Hoffnung zu gewähren imstande ist, euch mit der Kraft seines heiligen Geistes erfüllen möge, auf daß er in euch wirke, was Voraussetzung einer reichen und siegesgewissen Hoffnung ist: allseitige Freude an eurem Christenstand und Frieden in der Gemeinde auf Grund des gemeinsamen Glaubens.

V. 1ff. Im Anschluß an Hofmann tritt Zahn aufs lebhafteste für die Versetzung der Schlußdoxologie (16, 26—27) an den Schluß von Kapitel 14 ein (s. sp.). Unter anderem macht er dafür geltend, daß der unmittelbare Anschluß von 15, 1 an Kapitel 14 statt des *δέ* ein *ἀρα* erwarten lassen würde; und auch dann noch würde nach den kraftvollen positiven und negativen Aufforderungen in 14, 10. 15. 19. 20 die Erinnerung an die bestehende Verpflichtung sehr matt lauten. — Aber das *δέ* ist ganz an seinem Platze, weil mit 15, 1 einige bedeutsame neue Momente eingeführt werden: in der schon durch den Eintritt der ersten Person angedeuteten Verallgemeinerung der im vorigen für eine spezielle Frage gegebenen Regel; in der ausdrücklichen Gegenüberstellung der Glaubensstarken und Glaubenschwachen als der *δυνατοί* und *ἀδύνατοι*; in der Betonung der in der Kraft begründeten Pflicht (bem. das vorangestellte *οφείλομεν*), allen Egoismus abzustreifen und die Schwäche der *ἀδύνατοι* zu tragen, selbst wenn wir sie als unangenehme Last empfinden. — Zu *ἀρέσκειν* vgl. 1 Kor. 10, 33; zu *βαστάζειν* Gal. 6, 2. — V. 2. Es ist nicht wahrscheinlich, daß *ἐκαστος ἡμῶν* den Kreis über die *ἡμεῖς οἱ δυνατοί* hinaus weiterzieht und alle Gemeindeglieder umfaßt (Göbel, Feine, S. 57). Durch die präpositionalen Zusätze, die sich

zweifellos in concreto auf das Verhältniß zu dem einzelnen christlichen Bruder, nicht allgemein auf die Förderung des gesamten Werkes Gottes überhaupt beziehen, wird ἀρεσκέτω näher bestimmt, um es von dem Vorwurf der Menschengefälligkeit zu entlasten. — Ich glaube also nicht, daß der Apostel damit die in Kapitel 14 geschilderten Verhältnisse völlig habe verlassen und durch eine ganz allgemeine Ermahnung habe ablösen wollen, wie es von den Auslegern fast allgemein angenommen wird. Daß V. 2 und dann namentlich weiterhin auch die Einführung des Vorbildes Christi an Phil. 2, 3f. erinnert, legt zwar die Annahme einer Verallgemeinerung des in Kapitel 14 erörterten Gedankens nahe, macht aber keineswegs die Annahme notwendig, daß Paulus von V. 2 ab auch den Gegensatz zwischen Starken und Schwachen nicht mehr berücksichtigt. — Das wörtlich nach der LXX gegebene Zitat aus Ps. 69, 10 ist merkwürdigerweise doppelt verwendet: einmal sind die Worte Christo selbst in den Mund gelegt, um sein Verhalten zu charakterisieren, sodann (in V. 4) werden sie als selbständige alttestamentliche Schriftworte behandelt, die uns zur Belehrung geschrieben seien. Das hat ZAHN veranlaßt, V. 4 von V. 3 loszutrennen und als Vorbereitung der reichlichen Heranziehung alttestamentlicher Bücher in V. 9—12 aufzufassen (vgl. noch unseren Exkurs nach V. 13). Das wird aber schon durch den Wortlaut von V. 5 unmöglich gemacht. Denn hier kehren die Hauptbegriffe des V. 4 in Verbindung mit dem Hinweis auf das Vorbild Christi wieder. — Das σέ des Zitates bezieht sich im A. T. auf Gott, hier ebensogewiß auf den Nächsten. Sonst ginge die innere Verbindung mit V. 2 gänzlich verloren. Dergleichen findet sich in der Schriftbehandlung des Paulus auch sonst, und wir haben keinen Anlaß, gerade dieses Zitat für besonders unglücklich gewählt zu erklären (so JÜLICHER). — Die Rede ist dauernd an die Adresse des Starken gerichtet; es deutet nichts auf eine Änderung der Adresse oder auch nur auf eine Erweiterung der Adresse zu gleichmäßiger Berücksichtigung beider, der Starken und der Schwachen, oder gar auf ein völliges Verschwinden dieses Gegensatzes hin. Auch die Wiederkehr des προσλαμβάνεσθε in V. 7 erinnert deutlich an 14, 1 und ist nur geeignet, uns in unserer Ansicht zu bestärken. Ebenso läßt das κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν in V. 5b vermuten, daß der Apostel noch andauernd die an die Starken gerichtete Forderung der Selbstlosigkeit und der die Schwächen und Leiden des Nächsten geduldig tragenden und hilfreich mittragenden Liebe im Sinn hat. Von der Geduld und dem tröstenden Zuspruch, die der Starke dem Schwachen gegenüber durch die Tat beweisen soll, nicht von der Geduld und dem tröstlichen Zuspruch, deren er

um eigener Leiden willen bedarf, wollen also auch die Substantiva *ὑπομονή* und *παράκλησις* reden. Die Worte *εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν* berechtigen uns zu unserer Auffassung. Das läßt als unmittelbare Wirkung der Schriften auf uns nicht innere Stimmungen, wie die Stimmung der Geduld und die Empfindung des Getröstetseins über eigenen Leiden, sondern Kenntniss und Anwendung von gewissen Verhaltensmaßregeln — nach dem Zusammenhang natürlich: im Verkehr mit dem Nächsten — erwarten: das Schriftwort kann den Starken belehren, wie er sich nach dem Vorbild Christi zu verhalten habe. Wenn der Schwache wegen seiner Schwäche willen Schmähungen zu erdulden hat, so soll er nicht etwa in dem Chor der Schmähenden mittun; ganz im Gegenteil: er soll die Schmähung empfinden, als träfe sie ihn selbst. — *τῶν γραφῶν* ist gen. subj., näher gen. poss. oder auch auct. Die alttestamentlichen Schriften enthalten (Belehrungen über) geduldiges Verhalten und tröstende Zusprache und leiten dazu an, daß man sie im gegebenen Falle auch anwende. Aber wir werden trotz des wiederholten *διὰ* den Genitiv *γραφῶν* ohne Bedenken zu beiden Substantiven beziehen dürfen. — Will die Belehrung durch die Schriften nicht zureichen, so möge *ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ παρακλήσεως* (gen. poss.: *der Gott, ohne den beides nicht zu denken ist, und der deshalb beides zu bewirken vermag*) die Kraft dazu verleihen. *διὰ* ist dabei nicht eigentlich instrumental zu fassen, sondern steht, wie 2, 27; 4, 11; 8, 25; 14, 20; 2 Kor. 2, 4; 5, 10. Mit diesem doppelten *διὰ* verbunden, bekommt der Zwecksatz *ἵνα . . . τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν* schon hier die Tendenz, die Gemeinsamkeit der christlichen Hoffnung zu betonen und das Gefühl dieser Gemeinsamkeit zu stärken. Dieser Gedanke ist es, der dann noch einmal und ausführlicher in dem Absichtssatz des V. 6 zu Worte kommt. — Auch *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις* bedeutet dann natürlich nicht bloß im allgemeinen eine Ermahnung zur Eintracht, sondern die Gesinnung, kraft deren jeder einzelne in der wechselseitigen Gemeinschaft durch geduldig tragende Liebe und tröstenden Zuspruch die Freudigkeit gemeinsamer Hoffnung zu fördern und so für den einstimmigen Lobpreis der göttlichen Herrlichkeit in der Gemeinde den Boden zu bereiten sucht. So wird es durch die zu *ὁ θεός* hinzugefügten possessiven Genitive gefordert. — *κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* kann bei dieser Auslegung nur bedeuten: *nach dem Vorbilde Christi Jesu*, was meines Erachtens im Zusammenhange mit V. 3. 4 ohnehin geboten ist. — Gemeinsam getragenes Leid fördert die Stimmung der Eintracht, und diese wiederum ist ein fruchtbarer Boden für den einhelligen Lobpreis Gottes in der Gemeinde. — Mit den Worten *ἵνα . . . δοξάζητε*

τὸν θεόν κτλ. ist der Akkord angeschlagen, der bis V. 12 hin immer wieder anklingt. Dadurch bekommt die Ermahnung *προσλαμβάνετε ἀλλήλους* (V. 7) einen neuen Klang. Denn διό ist zu erläutern: *damit es zu solchem einmütigen und einhelligen Lobpreis bei euch komme.* — καθώς hat begründende Bedeutung, die durch καί noch verstärkt wird; beides zusammen ist also soviel wie καί γάρ in V. 3. — LIETZMANN faßt dementsprechend V. 7ff. neben V. 3 lediglich als zweites, besser passendes Beispiel auf, wodurch Christus für die Leser als sittliches Vorbild zu stehen komme: „Reicht euch die Hand, so wie Christus, der Jude war, auch den Heiden die Hand gereicht hat zum Heil.“ Aber im folgenden wird in erster Linie ja von einem Tun Christi an den Juden geredet, und weiterhin von einem Tun Christi an den Heiden in Verbindung mit den Juden. Gerade auf dem Gedanken der Gemeinschaft von Juden und Heiden in der Behandlung durch Christum liegt der Hauptakzent. Das wird noch deutlicher, wenn, was mir feststeht, in V. 7 nach BDP ἡμᾶς statt ὑμᾶς zu lesen ist (W-H., WEISS). V. 7b steht vielmehr in Parallele mit der Berufung auf das Tun Gottes in V. 14, 3. Nicht nur die vorbildliche Art, sondern auch der Inhalt des Tuns Christi, der im folgenden beschrieben wird, enthält für die Leser unmittelbar einen zwingenden Grund, so zu handeln, wie der Apostel es von ihnen fordert. Kurz, die Sätze sollen „den Lesern, die teils jüdischer, teils heidnischer Herkunft waren, zum Bewußtsein bringen, daß diese große Verschiedenheit sie nicht hindern dürfe, durch gegenseitiges liebevolles Eingehen auf die Eigenart des anderen Teiles und durch geduldiges Tragen seiner Schwachheiten die völlige Einheit der Gemeinde anzustreben und den Lobpreis Gottes zu dankbarem und freudigem Ausdruck zu bringen“ (ZAHN).

Damit ist aber zugleich der Beweis geliefert, daß der von Kapitel 14, 1 ab geschilderte Gegensatz in der Gemeinde letzten Endes mit dem Gegensatz zwischen judenchristlichem und heidenchristlichem Teil der Gemeinde zusammenfällt: weil Christus uns alle, Juden und Heiden, in seiner Gemeinschaft aufgenommen hat, damit Gott verherrlicht werde, so sollt auch ihr untereinander, Juden und Heiden, Gemeinschaft halten, damit das Ziel der Verherrlichung Gottes wirklich erreicht werde (vgl. LIEBIG). — Nur so läßt es sich erklären, daß der Apostel Veranlassung nimmt, sich über den an sich durchaus unzweideutigen Satz V. 7b in einer mit λέγω γάρ eingeleiteten Ausführung näher zu verbreiten. Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, in welchem Sinn er den Satz in diesem Zusammenhang verstanden wissen wolle. Und da führt er nun aus, daß Christi Lebens-

werk an den Juden und an den Heiden gleicherweise die *δόξα τοῦ θεοῦ* bezweckte, damit beide, Juden und Heiden, in derselben Gemeinde einmütig und mit einem Munde Gott lobpreisen könnten. Damit ist für die exegetische Auffassung der folgenden Verse zweierlei gegeben: 1. in V. 8 und 9 erwarten wir eine Beschreibung des Tuns Christi und seiner Abzweckung auf die *δόξα τοῦ θεοῦ*. Darum hat sich auch V. 9a in Parallele mit *εἰς τὸ βεβαιῶσαι* der Aussage des V. 8 unterzuordnen (MEYER, ZAHN). In beiden wird die Wahrhaftigkeit Gottes verherrlicht: in der Erfüllung der Verheißung an Israel, und in dem herrlichen Erweis der Barmherzigkeit Gottes an den Heiden. Denn, wie *καθὼς γέγραπται* deutlich macht, auch die Betätigung der Barmherzigkeit Gottes an den Heiden entspricht alttestamentlichen Weissagungen, deren Verwirklichung also ebenfalls zur Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes ausschlägt. 2. Die gehäuften alttestamentlichen Schriftstellen sprechen insgesamt nicht von den Heiden allein und von dem Erbarmen, das sie erfahren durften, sondern sind so gewählt, daß der Gedanke der Gemeinschaft von Juden und Heiden im Lobpreis Gottes klar hervortritt: Nach dem ersten Zitat erschallt der Lobpreis Gottes aus dem Munde eines Juden mitten unter den Heiden, die augenscheinlich ihre Freude daran haben. Im zweiten Zitat liegt der Nachdruck auf *μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ*. Im dritten Zitat sind *πάντα τὰ ἔθνη* und *πάντες οἱ λαοὶ* alle Völker der Welt, Heiden und Juden; und endlich nach der Stelle aus Jes. 11 erscheint die Einheit von Juden und Heiden im Lobpreis Gottes für das empfangene Heil dadurch verbürgt, daß es ein Sproß Isaais, also der verheißene große König Israels, ist, auf den die Heiden ihrerseits ihre Hoffnung setzen werden. — Durch solche Einmütigkeit wird die Kraft des gemeinsamen Glaubens und die Freudigkeit der gemeinsamen Hoffnung erhöht. Das klingt noch einmal deutlich wieder an in dem abschließenden Segenswunsch V. 13, der zugleich den Abschluß des ganzen Abschnittes von Kapitel 14, 1 ab bildet. Die Charakteristik Gottes als *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος* ist vielleicht durch das unmittelbar vorhergehende *ἐλπιοῦσιν* veranlaßt (im übrigen vgl. die ganz analoge Gedankenbewegung in V. 4).

Die Teilungshypothese von Spitta. SPITTA (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, III, 1, S. 42ff.) hat die Ansicht zu begründen gesucht, daß 15, 1—7, die Fortsetzung der Ausführungen über die Starken und Schwachen in Kapitel 14, ohne jeden inneren Zusammenhang mit 15, 8—13 sei, wo über das Verhältnis zwischen Juden und Heiden gehandelt werde. Das wird für ihn Ausgangspunkt

und Grundlage für seine Hypothese, daß 12, 1—15, 7 im Verband mit 16, 1—20 als selbständiges Schreiben aus dem gegenwärtigen Bestand des Römerbriefes auszuscheiden und als ein zweites kürzeres Schreiben an die Römer anzusehen sei, von dem bei der Verschmelzung mit dem größeren Briefe nur der Eingang verloren gegangen sei. Dieser zweite kleinere Brief sei nach Befreiung des Apostels aus der ersten Gefangenschaft geschrieben, als er nach seiner spanischen Reise sich wiederum im Orient aufhielt, also etwa 63/64. Sieben Jahre früher sei unter Benutzung einer älteren Grundlage der größere Teil des Römerbriefes zum Zweck der ersten Anknüpfung in Rom verfaßt. In der älteren Form habe es sich um eine Auseinandersetzung mit Judenchristen gehandelt. Um das für die heidenchristlichen Römer lesbar zu machen, habe der Apostel 1, 5ff. 13ff.; 11, 13—36; 15, 8—16 eingefügt. Der so erweiterte Brief sollte eine Rechtfertigung des Apostels sein, daß er wegen seiner Mißerfolge bei den Juden von nun ab zu der reinen Heidenmission überzugehen beabsichtige. Aus dieser Zusammenarbeit erkläre sich das Nebeneinander der widersprechenden Gedankengänge in 9, 1—11, 10 und 11, 11—36; und wiederum aus der Zusammenarbeit des größeren Briefes mit dem kleineren erkläre sich das Nebeneinander der disparaten Stücke 15, 1—7 und 15, 8—13.

Wir wollen von einer Kritik dieser ganzen Teilungshypothese absehen, da SPITTA wirklich durchschlagende, psychologisch und geschichtlich verständliche Gründe und Zwecke für die Zusammenschweißung dieser inhaltlich disparaten Größen nicht anzugeben vermocht hat. Uns interessiert hier, unabhängig davon, sein Urteil über die Verschiedenheit und Zusammenhangslosigkeit der beiden Abschnitte in unserem Kapitel (15, 1—7 und 8—13). Dies Urteil kommt bei ihm auf dem Wege zustande, daß er das, was sichtlich eine Verbindung der Teile miteinander herstellt, als Zusatz eines späteren Schriftstellers entfernt. In seiner oben erwähnten Schrift schaltet er aus diesem Grunde *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο (ἡμᾶς) ὑμᾶς* in V. 7b aus. In einem Aufsatz in den Stud. und Krit. 1913, Heft 1, S. 109ff. nimmt er das zurück, weil diese Worte gar nicht geeignet seien, den Zusammenhang zwischen beiden Teilen herzustellen. Nunmehr findet er die künstliche Verbindung beider Teile durch V. 4 hergestellt, den er im Anschluß an WEISSE für einen späteren Zusatz erklärt. Aber die Ausdrücke des V. 4 haben ihre Korrespondenz ja nicht nur in V. 12. 13, sondern auch in V. 5. SPITTA behauptet nun freilich, *ὑπομονή* und *παράκλησις* in V. 4 bedeuten etwas ganz anderes als in V. 5: dort die Voraussetzung für die christ-

liche Hoffnung, hier die Tugend, welche die Starken in der Nachfolge Christi zum Besten der Schwachen ausüben sollen. Aber das ist eine an V. 4 ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges herangebrachte Deutung, die ihn in der Tat nicht nur neben V. 5, sondern auch neben V. 3 als Fremdkörper erscheinen lassen würde. Die beiden Substantiva müssen sich natürlich eine Deutung nach V. 5 gefallen lassen, und sie lassen sich, wie unsere Auslegung gezeigt hat, eine solche auch wirklich gefallen. Daß sie in V. 4 als Voraussetzung des *ἐλπίδα ἔχειν* zu stehen kommen, spricht nicht dagegen. Denn es liegt durchaus auf derselben Linie, wenn sie in V. 5 als Voraussetzung des einmütigen Lobpreises der Herrlichkeit Gottes auftreten. Überdies finden sie in V. 5 geradezu ihre inhaltliche Erläuterung in *τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*, waseinerseits wiederum die Verbindung mit V. 3 herstellt. Daß durch solches Tragen und Tragenhelfen die Gemeinsamkeit auch der christlichen Heilshoffnung gestärkt werde, ist ein tief religiöser Gedanke, den der Apostel in genau derselben Weise 2 Kor. 1, 4—7 ausspricht. Die Gedankenbewegung in dem Segenswunsch (V. 13) entspricht denn auch aufs genaueste der Gedankenbewegung in V. 4. Aber daneben erinnert der Segenswunsch mit seinem *εὐρήνης* auch lebhaft an V. 6. Und dieser V. 6 bildet in der Tat überhaupt die eigentliche Klammer zwischen den beiden Teilen; aus ihm geht hervor, daß in V. 7 die Worte *εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ* den Hauptton haben. Daß V. 8ff. die damit ausgesprochenen Gedanken nur weiter ausführen, liegt auf der Hand; nur muß man einsehen, daß in den Schriftzitatn die Gemeinsamkeit des Lobpreises Gottes bei Juden und Heiden zum Ausdruck gebracht werden soll. Kurz, die beiden Teile des Abschnitts sind vielfach aufs engste miteinander verkettet, und dieser enge Verband führt ohne weiteres zu der Überzeugung, daß der Gegensatz zwischen Starken und Schwachen in Rom letzten Endes kein anderer ist, als der Gegensatz von judenchristlichem und heidenchristlichem Teil der Gemeinde. Durch diese Annahme allein haben wir uns aber auch bereits die in Kapitel 14 geschilderten Verhältnisse geschichtlich verständlich zu machen vermocht. So beurteilt, liefert dieser Abschnitt den wertvollsten Beitrag zu unserem Urteil über den Bestand und Charakter der römischen Gemeinde.

Briefschluß (15, 14—16, 27).**1) Rechtfertigung des Schreibens (15, 14—21).**

V. 14. Liebe Brüder, ich möchte mit meinem Briefe nicht den Eindruck bei euch hervorrufen, als wollte ich euch wie unwissende und unmündige Anfänger in christlicher Erkenntnis und christlichem Leben behandeln. Es ist auch, ganz abgesehen von Anlaß und Zweck meines Schreibens, meine persönliche, feste Überzeugung, daß ihr, ohne Mahnung und Lehre von mir nötig zu haben, durchaus treffliche Leute seid, voll guter Gesinnung und edler Absichten, dazu im Vollbesitz der ganzen Erkenntnis des göttlichen Heilswillens und darum zweifellos auch zu seelsorgerischer Einwirkung aufeinander befähigt.

V. 15. So scheint es denn ein kühnes Unterfangen zu sein, daß ich überhaupt gewagt habe, an euch zu schreiben, und noch kühner der Ton, den ich teilweise in meinem Brief angeschlagen habe. Aber ich habe euch damit wirklich nichts Neues sagen wollen, sondern nur gleichsam eure Erinnerung auffrischen an etwas, was längst euer Besitz war. Und das hielt ich allerdings für mein gutes Recht, ja für meine Pflicht, die sich auf die mir durch Gottes Gnade verliehene eigentümliche Lebensaufgabe gründet.

V. 16. Denn so ist es Gottes Wille gewesen, daß ich im Dienste Christi Jesu, den er zum Herrn der Kirche bestellt hat, das Amt eines Priesters unter den Heiden verwalte. Und zu wirksamer Verrichtung meines Priesterdienstes hat er mir sein Evangelium in die Hand gegeben, auf daß ich durch seine werbende Kraft und heiligende Wirkung die Heiden gewinnen und ihm als Opfergabe darbringen möchte, die ihm wohlgefällig ist, weil sie Reinheit und Weihe, die Zeichen eines Opfers nach Gottes Herzen, durch den heiligen Geist selbst empfangen hat.

V. 17. Wenn ich also von den Erfolgen, die ich in der mir von Gott gestellten Lebensarbeit erzielt habe, Rühmens machen darf, so verdanke ich das nicht meiner eigenen Kraft und Tüchtigkeit, sondern Christo Jesu und der Kraft seines Geistes.

V. 18. 19. Denn ich werde mich niemals erdreisten, irgendwelche Äußerungen über meine Tätigkeit und meine Erfolge zu tun, ohne demütig hinzuzufügen, daß in Wahrheit Christus es zustande gebracht hat, wenn die Heiden in Menge sich der von mir verkündigten Heilsbotschaft im Gehorsam des Glaubens unterworfen haben, und daß er mir mit seiner Hilfe in allem nahe gewesen ist, was ich redete und tat. Ist doch die Heilsverkündigung allerorten durch übernatürliche Wunder und Zeichen, die ich in der Kraft des erhöhten Christus tun durfte, und durch Macht-

wirkungen des heiligen Geistes begleitet und beglaubigt worden, so daß meine Missionsaufgabe schon gegenwärtig für das ganze, weite Gebiet von Jerusalem an und in immer weiteren Kreisen bis nach Illyrien hin als tatsächlich erfüllt angesehen werden kann. V. 20. 21. Und dabei habe ich allezeit meinen Stolz und meine Ehre darin gesucht, nicht dort das Evangelium zu verkündigen, wo Christi Name bereits bekannt war, weil ich unter allen Umständen vermeiden wollte, mich in fremdes Arbeitsgebiet einzudrängen. Denn ich habe es stets als meine eigentliche apostolische Aufgabe angesehen, Gemeinden zu gründen, und nicht, dort weiter zu bauen, wo die Arbeit der Gemeindegründung bereits von anderen getan war. Ich habe für meine Missionspraxis die Weisung entnommen aus dem Prophetenwort: „Denen noch nichts von ihm verkündigt ward, die sollen ihn schauen, und die noch nichts von ihm gehört haben, sollen ihn verstehen.“

V. 14. Dieser und die folgenden Verse gehen ganz im Ton von 1, 8ff. — *αὐτὸς ἐγώ*: von mir selbst aus, ohne jede Beeinflussung von außen her, ohne es mir von euch oder anderen erst sagen lassen zu müssen. — *καὶ αὐτοί*: ihr von selber, ohne mein Zutun. — *ἀγαθωσύνη*, ein möglichst allgemein gehaltener Ausdruck für die Gesamtrichtung ihres sittlichen Verhaltens (2 Thess. 1, 11; Eph. 5, 9). Umsomehr überraschen uns die Worte *πάσης τῆς γνώσεως*, die (mit dem durch *κ* B P bezeugten, zweifellos ursprünglichen Artikel) eine uneingeschränkte Anerkennung ihrer christlichen Heilserkenntnis enthalten. Der Vers ist also im Rückblick auf den ganzen Brief geschrieben, nicht bloß im Rückblick auf den letzten, ermahnenden Teil. — Die Lesart *ἄλλους* verdient wegen der mangelhaften Bezeugung (anstatt *ἀλλήλους*) nicht die Beachtung und Anerkennung, die sie bei ZAHN findet.

V. 15ff. *τολμηροτέρως* (so A B statt *τολμηρότερον*) ist nach ZAHN superlativisch gemeint: *recht kühn, überaus kühn*. Man kann ihm aber auch sehr wohl den komparativischen Sinn belassen: *kühner*, als nach diesem günstigen Urteil erwartet werden durfte. An welche Stücke des Briefes der Apostel bei *ἀπὸ μέρους* gedacht hat, läßt sich nicht sagen. Mit *ὡς ἐπαναμνησῶν ὑμᾶς κτλ.* rechtfertigt er zunächst das *τολμηροτέρως* ἔγραψα, aber damit natürlich zugleich sein ganzes Schreiben, das nach V. 14 in der Tat einer Rechtfertigung bedurfte. Der Apostel hat an sie geschrieben wie einer, der ihrem bisherigen Besitzstand in Erkenntnis und Leben nur gleichsam die bestätigende Erinnerung zufügen wollte; und mit *διὰ* fügt er an, was ihm das Recht dazu gebe. Die *χάρις ἣ ἐμοὶ δοθεῖσα* benennt, wie das folgende

zeigt, hier in specie seinen Beruf als Heidenapostel; und *διὰ* steht vom Zweckgrund: um diesem Beruf zu genügen, habe ich geschrieben. Das kann natürlich nur heißen: um diesen Beruf auch in bezug auf euch zu erfüllen, sc. durch das *ἀναμνησκειν*, — woraus dann freilich folgt, daß die Leser im großen und ganzen Heidenchristen sind (gg. ZAHN). Und wenn er nun in V. 16 die Berufsaufgabe beschreibt, die sich nach Gottes Absicht mit der ihm verliehenen *χάρις* verbinden sollte, so will er damit zugleich sagen, daß er in und mit seinem Schreiben auch ihnen, den Römern, gegenüber seine apostolische Lebensaufgabe als *λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη*, als *ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* habe erfüllen wollen. *λειτουργὸς* zeichnet hier zweifellos im Anschluß an die Redeweise der LXX seine Arbeit als einen Priesterdienst; denn *ἱερουργοῦντα* wird jeder Leser als erläuternde Apposition dazu verstehen. ZAHN wagt daraus freilich für *λειτουργός* den umgekehrten Schluß zu ziehen, nur um auch hier die Behauptung aufrecht erhalten zu können, daß *λειτουργός* überall von der mit persönlichen (Geld-)Opfern verbundenen Leistung gebraucht werde. Diese Gesinnung habe Paulus unter anderm dadurch bewiesen, daß er durch freiwillige persönliche Opfer das Evangelium nach Möglichkeit kostenlos gemacht habe. Zu diesen persönlichen Opfern gehöre es auch, daß er das Evangelium jetzt weiter nach dem Westen, nach Spanien tragen wolle, und daß er sich durch seinen „überaus kühnen“ Brief des Einverständnisses mit der römischen Gemeinde versichere, um an ihr dort im fernen Westen einen festen Stützpunkt zu haben. Ich glaube kaum, daß ZAHN mit dieser, seiner Gesamtauffassung des Briefes zuliebe vertretenen Auslegung auf Zustimmung wird rechnen können. — Die Folgerung, die der Apostel in V. 17 zieht, macht deutlich, daß er mit diesen Sätzen dem Vorwurf der Anmaßung und Selbstherrlichkeit begegnen wollte. Sein Schreiben steht im Zusammenhang mit seinem Lebensberuf, und alles, was er zur Erfüllung dieses Berufs tut, geschieht ausschließlich im Dienste Christi und zur Ehre Gottes. Unnötigerweise will ZAHN V. 18 und 19a wegen des Artikels vor *καύχῃσιν* parenthesieren, weil man eine Antwort auf die Frage erwarte, worin diese bestimmte *καύχῃσις* bestehe, und diese Antwort erfolge in der Sache erst V. 19b. 20. Einfacher ist es, den Artikel aus V. 16 zu erklären: *das mit der eben geschilderten Amtsführung verbundene Rühmen*. — *τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist adverbiell, wie Hebr. 2, 17; 5, 1.

V. 18ff. *Ich werde nicht wagen, etwas von solchem zu reden, was nicht = ich werde nur solches zu sagen wagen, was usw.* Betont ist in Verbindung mit V. 17 ausschließlich *Χριστὸς δι' ἐμοῦ*. Beides ist

deshalb unmittelbar nebeneinander gestellt und dadurch die Voranstellung auch von *κατειργάσατο* bedingt, das im übrigen keinen Ton hat und deshalb auch keinen Gegensatz fordert. — Zu *εἰς ὑπακοήν* vgl. 1, 5. — *λόγῳ καὶ ἔργῳ* gehört zu *κατειργάσατο*, und die beiden in V. 19 angefügten präpositionalen Bestimmungen sind nähere Erläuterungen jener beiden Begriffe in chiasmischer Folge. — *ἁγίου* bzw. *θεοῦ* hinter *πνεύματος* (om. B) sind spätere Zusätze. — *ὥστε* schließt sich an, als ob eine positive Aussage vorausgegangen wäre. Man wird dabei an die letzten Worte von V. 18 und die ersten Worte von V. 19 zu denken haben. Der Apostel will den Umfang seiner bisherigen Missionsarbeit beschreiben und gibt zu diesem Behufe ihre äußersten Grenzen nach Osten und nach Westen hin an. Denn es ist doch wohl nicht erlaubt, die Worte *von Jerusalem bis Illyrikum* lediglich als objektive Beschreibung dessen, was für Paulus „die östliche Hälfte der Welt“ war, zu fassen (DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 198, A. 2). Die Worte lassen sich vielmehr nur verstehen, wenn er in Jerusalem und Illyrikum wirklich missionarisch tätig gewesen ist. Dafür legt diese Stelle ein zuverlässiges Zeugnis ab; und man ist nicht berechtigt, das eine grundsätzlich dem Heidensapostel Paulus abzusprechen, obwohl die Apostelgeschichte (9, 26. 30; 22, 17—21) davon zu reden weiß, und das andere für ungeschichtlich zu erklären, weil die Apostelgeschichte darüber nichts berichtet. Freilich wann und wie lange Paulus in Illyrikum geweiht und gewirkt hat, werden wir nie zu ergründen imstande sein. — *καὶ κύκλῳ* ist nicht durch den Genitiv von „Jerusalem“ zu ergänzen, sondern heißt: *und dann in weitem Bogen* oder: *in immer weiteren Kreisen bis nach Illyrikum hin*. — *πεπληρωμέναι τὸ εὐαγγέλιον* ist eine plerophorische, aber im Munde des Apostels doch wohlverständliche Ausdrucksweise, wenn man *τὸ εὐαγγέλιον* mit *τὸ εὐαγγελίζεσθαι* (τοῦ Χριστοῦ; gen. obj.) gleichsetzt. Der Apostel redet nicht von der Vollzahl der für das Evangelium gewonnenen Einwohnerschaft der betreffenden Länder, sondern nur davon, daß in allen diesen Ländern durch ihn die frohe Botschaft von Christo gepredigt worden ist. Von Großstadtgemeinden aus, die er gründete, konnte sich das Evangelium weithin über das flache Land ausbreiten (vgl. „Korinth und ganz Achaja“ 2 Kor. 1, 1), und der Apostel vermag in V. 26 von Mazedonien und Achaja (vgl. 2 Kor. 9, 2) wie von christlichen Kirchenprovinzen zu sprechen. Im übrigen läßt V. 22 deutlich erkennen, daß Paulus gerade in diesem Punkt durchaus nicht oberflächlich und leichtfertig urteilte. — V. 20. 21 machen den Eindruck einer im Verhältnis zum vorigen untergeordneten Notiz. Dazu würde die Anknüpfung mit dem Partizip

φιλοτιμούμενον besser passen, als mit dem verb. fin. *φιλοτιμοῦμαι*. Eine nachträgliche Umwandlung in das Partizip ist zudem ungleich schwieriger anzunehmen, als die Verwandlung des Partizips in das verb. fin. Und ZAHN macht mit Recht darauf aufmerksam, daß aus der Zeugenreihe für das verb. fin. D* und G auszuschalten sind, weil sie vorher *πεπληρωῶσθαι* lesen. — *οὕτως δέ* weist vorwärts und ist vielleicht unmittelbar mit *εὐαγγελίζεσθαι* zu verbinden, so daß es weiterhin in *οὐχ ὅπον — ἀλλὰ καθὼς* seine Zerlegung und Erläuterung finden würde (GÖBEL, ZAHN). Der Grundsatz, den der Apostel hier nach in seiner Missionspraxis ständig befolgt hat, und der durch das Zitat aus Jes. 52, 15 mit dem unmittelbar auf Christum bezogenen *περὶ αὐτοῦ* noch klarer herausgestellt wird, duldet ebensowenig Einschränkungen und Abschwächungen, wie die vorausgehende Aussage über den Umfang seiner Missionswirksamkeit. Wir müssen uns wohl oder übel mit ihm abfinden und anerkennen, daß sämtliche Gemeinden, in denen er tätig gewesen ist, vor seinem Auftreten von Christo und dem Christentum noch keine Kunde erhalten hatten. Nach des Apostels Anschauung ist die spezifische Aufgabe des Apostels die gemeindegründende Tätigkeit; was er 1 Kor. 3, 10f. in bezug auf die korinthische Gemeinde für sich in Anspruch nimmt, muß nach diesen Worten demnach durchaus auf die gesamten paulinischen Gemeinden übertragen werden (vgl. 2 Kor. 10, 15f.). — LIPSIVS schließt *καθὼς γέγραπται* (V. 21) unmittelbar an *ἐν δυνάμει πνεύματος* (V. 19) an. Alles Dazwischenliegende erklärt er für spätere Interpolation. Aber weder im Text noch in der Textüberlieferung gibt es einen Rechtstitel dafür.

2. Reisepläne des Apostels und Ankündigung seines Besuches in Rom (15, 22—33).

V. 22—24. Ebendeshalb, weil mir nach diesem Grundsatz auf meinem alten Arbeitsgebiet immer wieder noch neue Aufgaben erwachsen, wurde ich bisher verhindert, zu euch zu kommen, obwohl ich es wiederholt vorhatte. Nun aber, wo ich meine Tätigkeit in diesen östlichen Gegenden als abgeschlossen betrachten kann, weil ich hier bei Aufrechterhaltung meines vorhin ausgesprochenen Grundsatzes keine Stätte für meine Missionsarbeit mehr finde, werde ich endlich den sehnächtigen Wunsch, den ich bereits seit vielen Jahren hege, erfüllen können, zu euch zu kommen, sobald ich an die Ausführung meines Planes gehe, nach Spanien zu reisen, das ich mir als Arbeitsgebiet für meine künftige Missionswirksamkeit ausersehen habe.

Denn bei euch besteht ja bereits eine blühende Gemeinde, bei euch ist also kein Platz mehr für eine gemeindegründende Tätigkeit. Aber ich möchte doch nicht an euch vorübergehen, sondern werde, wie ich hoffe, auf der Durchreise nach Spanien hin euch einen Besuch abstatten und mir dann für die Weiterreise in mein neues Missionsgebiet von euch das Geleit geben lassen, nachdem ich zuvor durch den Verkehr mit euch meine bisher ungestillte Sehnsucht nach euch wenigstens einigermaßen befriedigt haben werde, soweit es bei Gelegenheit eines doch immerhin nur vorübergehenden Aufenthalts eben möglich ist.

V. 25. Aber leider kann ich diesen Plan, dessen Ausführung mir so sehr am Herzen liegt, noch nicht sofort ins Werk setzen. Ich stehe jetzt eben im Begriff, nach Jerusalem zu reisen in Sachen eines Liebesdienstes für die dortigen Christen, dessen Übermittlung ich übernommen habe. V. 26. Denn die Gemeinden in Mazedonien und Achaja haben sich freiwillig dazu entschlossen, ihre Kollekte für die Armen unter den Christen Jerusalems zu sammeln, um damit dem Gefühl ihrer christlich-brüderlichen Gemeinschaft mit der Urgemeinde Ausdruck zu verleihen. V. 27. So haben sie es beschlossen; und, nicht wahr, sie sind es ihnen auch schuldig. Denn wenn die Heiden von ihnen her an den höchsten himmlischen Gütern, die vom Geiste Gottes selbst gewirkt werden, Anteil bekommen haben, so ist es ihre Pflicht und Schuldigkeit, ihnen dafür einen entsprechenden Gegendienst zu leisten, indem sie ihnen in opferwilliger Bereitschaft wenigstens in bezug auf ihre natürlichen Bedürfnisse hilfreich zur Hand gehen. V. 28. Sobald ich diese Kollektenangelegenheit erledigt und den Christen Jerusalems damit gleichsam einen urkundlichen Beweis dafür erbracht haben werde, daß meine Missionsarbeit unter den Heiden eine segensreiche Frucht getragen hat, welcher die Anerkennung nicht versagt werden kann, werde ich nach Spanien reisen und meinen Weg über Rom nehmen. V. 29. Ich weiß aber, daß ich nicht mit leeren Händen kommen werde, sondern daß ich den Segen Christi, der mich überall in meiner Arbeit treulich begleitet, auch euch in Fülle bringen werde. V. 30—32. Ich bitte euch aber, liebe Brüder, — im Blick auf unseren erhöhten Herrn Jesum Christum, in dessen Gemeinschaft wir uns alle brüderlich zusammenfinden, und im Blick auf die geistgewirkte Bruderliebe, die uns aufs innigste miteinander verbindet, finde ich den Mut zu dieser Bitte —: ich bitte euch, mir beizustehen in dem Kampfe, dem ich entgegengehe, indem ihr mit eurer Fürbitte für mich bei Gott eintretet, daß ich den Todesgefahren, die mir von seiten meiner Todfeinde, der ungläubigen

Juden, drohen, glücklich entkomme, und daß die Christen in Jerusalem die Liebesgabe, die ich ihnen überbringe, wohlwollend beurteilen und freundlich aufnehmen, damit ich dann, so Gott will, fröhlich zu euch kommen und nach aller Arbeit, Sorge und Unruhe im brüderlichen Verkehr mit euch Erquickung finden kann.

V. 33. Der Gott des Friedens sei mit euch allen! Amen.

V. 22. Durch *διό* wird festgestellt, daß die Grundsätze seiner Missionspraxis es gewesen sind, die den Apostel bisher immer noch von der Reise zurückgehalten haben. Wie das zu verstehen ist, wird an dem mit *νυνὶ δέ* (V. 23) eingeführten Partizipialsatz klar. Der Hinderungsgrund ist jetzt nicht mehr vorhanden, weil er jetzt keine Stätte für seine Wirksamkeit mehr in den östlichen Gegenden hat. Der Hinderungsgrund lag also bis jetzt darin, daß er seine Aufgabe in diesen Gegenden bis jetzt noch immer nicht als abgeschlossen ansehen konnte. Der Grundsatz des Apostels, nur da zu missionieren, wo Evangelium bisher nicht verkündigt worden sei, hat also im Sinne des Apostels zugleich eine verpflichtende Kehrseite: er fühlt sich nach diesem Grundsatz verantwortlich dafür, daß in den Gegenden, wo er mit seiner Missionsarbeit eingesetzt hat, seine Aufgabe auch wirklich vollinhaltlich erfüllt wird. Er muß so lange verbleiben, bis das geschehen ist. — *τὰ πολλά* trotz des Artikels wahrscheinlich = *πολλάκις*, nicht = *plerumque*. Der Apostel erinnert damit an wiederholte bestimmte Fälle, wo er den Vorsatz gehabt habe. — V. 23ff. ist anakoluthisch. Über der Erwähnung der Reise nach Spanien und der angefügten Erläuterung vergißt der Apostel den Nachsatz, dessen Inhalt wir uns nach V. 22 zurechtlegen können, und schiebt statt dessen zunächst mit einem neuen, allerdings wesentlich anders orientierten, *νυνὶ δέ* in V. 25 eine Notiz über die geplante Reise nach Jerusalem ein. Erst in V. 28. 29 kommt er sachlich zu dem schon in V. 23 ins Auge gefaßten Nachsatz. — Ob *ἰκανῶν* oder *πολλῶν* vor *ἐτῶν* zu lesen ist, läßt sich schwer entscheiden. Ersteres ist freilich in diesem Sinne selten bei Paulus, letzteres dagegen konnte leicht übertrieben erscheinen und zur Abschwächung reizen. Jedenfalls aber hat der Apostel sich nach dieser Notiz bereits seit Jahren mit dem Gedanken getragen, Rom einen Besuch abzustatten. Der erklärende Satz in V. 24b und damit das Anakoluth (in der jüngeren, antiochenischen Lesart: *ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς* hinter *Σπανίαν*, vermieden) verdankt seine Entstehung dem offenbar dringlichen Wunsch des Apostels, die Leser darüber zu verständigen, daß er durch seinen Besuch in Rom dem in V. 20. 21 ausgesprochenen Grundsatz seiner Missionspraxis

nicht etwa untreu werden wolle. Sein Kommen soll nicht in dem Sinn gedeutet werden, als meine er in Rom erst noch grundlegende Arbeit tun zu müssen. Rom soll nur Durchgangsstation sein (vgl. V. 28); und, soweit es eben auf der Durchreise möglich ist (*ἀπὸ μέρους*), will er von ihnen Erquickung und Ersättigung haben. Daß er auch ihnen etwas bringen wird, sagt er ergänzend erst in V. 29. — LIPSIVS ist geneigt, V. 23. 24 im Verband mit V. 19a. 20 als spätere Interpolation auszuschalten. — Zu V. 25 vgl. 1 Kor. 16, 4; 2 Kor. 8, 9f. 19; 9, 1. — *ὡνὲ δέ* hier: *gegenwärtig, augenblicklich*. Die Reise nach Jerusalem steht also unmittelbar bevor. In V. 26 wird der äußere Anlaß dieser Reise genannt. — *κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι* ist euphemistisch-bildlicher Ausdruck für die Geldsammlung in metonymischer Verwendung des Substantivs: *ein Zeichen der Teilnahme, eine Bekundung des Gemeinschaftsbewußtseins zustande bringen*; durch *τινὰ* wird das Bildliche der Wendung angedeutet. — *τῶν ἁγίων* gen. part.; also nicht alle Glieder der Gemeinde zu Jerusalem waren *πρωτοί*. — „Festgelegt ist durch diese Notiz die Abfassungszeit des Römerbriefes als hinter 2 Kor. 8. 9 fallend“ (JÜLICHER); aber keineswegs folgt aus ihr, daß „Paulus augenblicklich in Mazedonien und Achaja weilt“ (so LIETZMANN). Das wiederholte *ὑπόδοξεν* betont die Freiwilligkeit dieser Dienstleistung als einer spontanen Kundgebung, was nach 2 Kor. 8, 1ff. möglich war, obwohl die erste Anregung von dem Apostel selbst ausgegangen war. — V. 27 soll vielleicht eine indirekte Aufforderung an die dem Apostel unbekannte Gemeinde sein, es Mazedonien und Achaja gleichzutun. Nur so scheint sich nämlich die geflissentliche Betonung des Satzes zu erklären, daß die Heidenchristen damit lediglich eine Dankesschuld abtragen gegen die jüdische Christenheit. Für die Beurteilung des Verhältnisses der beiden Teile der Christenheit zueinander durch Paulus ist dieser Satz von großer Bedeutung. Denn es liegt darin eine Anerkennung nicht nur der Wahrheit, daß die Judenchristen die zeitliche Priorität für sich gehabt haben, sondern auch der Wahrheit, daß sie die in erster Linie berechtigten, berufenen Besitzer des Heils sind. Das ist auch der tiefste Grund für das außerordentlich starke Interesse des Apostels an der Kollekte und für seinen lebhaften Wunsch, daß sie als „Frucht“ seiner Lebensarbeit die gebührende Anerkennung seitens der jerusalemischen Gemeinde finden möchte. Denn davon will der bildliche Ausdruck *σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον*, den LIETZMANN trotz 2 Kor. 1, 22 unverständlich findet, jedenfalls sprechen: durch persönliche Überbringung will der Apostel ihnen dies Werk der Liebesgabe gleichsam *urkundlich und damit unwiderleglich bestätigen*. DEISS-

MANN, *Neue Bibelstudien*, S. 65f. denkt wegen τὸν καρπὸν τοῦτον geradezu an das *Versiegeln* der Fruchtsäcke zur Garantie für die Richtigkeit ihres Inhalts und erinnert an die niedrigen Verdächtigungen gegen Paulus, von denen wir in 2 Kor. lesen. — V. 29 bildet eine Ergänzung zu V. 24 im Sinne von 1, 11. Auch das καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελισασθαι aus 1, 15 ist hierin eingeschlossen.

V. 30—32. παρακαλεῖν διὰ c. gen., wie 12, 1; 2 Kor. 10, 1. — τοῦ πνεύματος: gen. subj. (auct.); die Worte ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν schließen sich lose attributiv an προσευχαῖς an. — ἀπειθοῦντες: die *ungläubigen Juden*, welche die ὑπακοή πίστεως verweigern. — Statt ἡ διακονία ist mit B D* F G: δωροφορία (ἀπ. λεγ.) zu lesen, und nach demselben Zeugen ἐν (nicht εἰς) Ἱερουσαλήμ: *Die Spende, die in Jerusalem dargebracht wird*. Das ἵνα in V. 32 ist dem vorigen ἵνα untergeordnet. Sämtliche präpositionale Bestimmungen gehören zu ἔλθω (so zu lesen nach B, das auch allein das ursprüngliche κυρίου Ἰησοῦ hinter θελήματος erhalten hat). — Trotz der aus diesen Worten deutlich hervorklingenden Befürchtung des Apostels, selbst die christliche Gemeinde zu Jerusalem möchte ihn und seine Gabe vielleicht nicht sonderlich willkommen heißen, darf man nicht übertreibend behaupten, daß der Gegensatz der jerusalemischen Gemeinde zu den heidenchristlichen Gemeinden der denkbar schärfste sei (so LIETZMANN). Allerdings wird man kaum in Abrede stellen können, daß die Charakteristik Gottes als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης in dem abschließenden Gebetswunsch (V. 33) durch die Erinnerung an die noch nicht völlig hergestellte Eintracht zwischen Heidenchristen und Judenchristen überhaupt, und speziell innerhalb der römischen Gemeinde, veranlaßt worden ist. Aber daß auch die Hinzufügung von πάντων zu ὑμῶν nur aus den gleichen Verhältnissen erklärt werden könne (ZAHN), wird durch 1 Kor. 16, 24; 2 Kor. 13, 13 widerlegt.

Kapitel 16.

3) Empfehlung der Phöbe (16, 1. 2).

V. 1. 2. Ich empfehle euch Phöbe, unsere christliche Schwester, die das Amt einer Gemeindepflegerin in Kenchreä verwaltet. Nehmt sie als Christin mit herzlicher Gastfreundschaft auf, wie es sich für euch als Christen geziemt, und geht ihr in jeder Beziehung zur Hand, wo sie eurer Unterstützung und Hilfe irgend bedarf. Denn auch sie

hat als fürsorgende Pflegerin vielen, und so auch mir persönlich, Herberge und Lebensunterhalt beschafft.

V. 1. Nach \aleph B C* ist $\sigma\upsilon\sigma\alpha\nu$ καὶ διάκονον zu lesen. Zu der allgemeinen Bezeichnung als ἀδελφὴ ἡμῶν tritt also als noch besonders empfehlendes Moment hinzu, daß sie διάκονος der Gemeinde in Kenchreä, der südöstlich von Korinth am saronischen Meerbusen gelegenen Hafenstadt, ist. Die Form der Aussage macht deutlich, daß damit eine amtliche Stellung im Gemeindedienst zu Kenchreä bezeichnet werden soll. Das ausdrücklich hinzugefügte $\sigma\upsilon\sigma\alpha\nu$, das (sicher ursprüngliche) καὶ vor διάκονον, die umständliche Benennung der Gemeinde in Kenchreä und die Unterscheidung dieses διάκονον εἶναι von ihrer sonstigen freiwilligen Arbeitsleistung im Interesse der Gemeinde und einzelner, die in V. 2 erwähnt wird, erwecken und bestärken diesen Eindruck, den die Worte auf den Leser von vornherein machen. Phöbe kann also in der Tat als erste Gemeindediakonissin angesprochen werden, von der wir wissen. Und sicher wird es neben ihr auch männliche διάκονοι gegeben haben. Was also in Korinth selbst noch nicht bestanden zu haben scheint: geordnete Gemeindeämter, hat es in dem nahen Kenchreä bereits gegeben, wie nach Ausweis von Phil. 1, 1 gleichzeitig in Philippi bereits Bischöfe und Diakonen existiert haben. Die Verhältnisse in Korinth sind also wahrscheinlich als Ausnahmeverhältnisse zu beurteilen und dürfen keinesfalls zur Norm für die Beurteilung der Gemeindeorganisation in der apostolischen Zeit überhaupt gemacht werden. — Übrigens besitzen wir weder von Phöbe, noch von der Existenz einer, wie es scheint, blühenden Gemeinde in Kenchreä außer der Notiz an unserer Stelle irgendwelche weitere Kunde. Wir bekommen aber aus den Worten den Eindruck, als ob Phöbe dieses Empfehlungsschreiben an den Bestimmungsort persönlich mitgenommen habe. Wenn Kapitel 16 also ein integrierender Bestandteil des Römerbriefes wäre, so würde sie zugleich Überbringerin des ganzen Briefes nach Rom sein. — Die Formulierung der Aussage in V. 2 (ἐν ᾧ ἂν) ist so allgemein und das πολλῶν so umfassend, daß schon um deswillen προστάτις, das von ihr im Begründungssatz ausgesagt wird, nicht speziell von der „Patronin vor Gericht“ verstanden werden darf, deren Paulus als römischer Bürger auch schwerlich bedurfte. — Die Stellung von προϊστάμενος zwischen μεταδιδούς und ἐλεῶν in Röm. 12, 8, der Wechsel zwischen προϊστασθαι und ἐπιμελεῖσθαι 1 Tim. 4, 5 und Wendungen, wie προϊστασθαι καλῶν ἔργων πρὸς τὰς ἀναγκὰς χρείας (Tit. 3, 14; vgl. V. 8) machen es vielmehr wahrscheinlich, daß

auch *προστάτις* Ausdruck für allgemeine Wohltätigkeitsübung und Fürsorge im Bereich der Armen-, Kranken-, Fremdenpflege und dgl. sein soll. Phöbe hat also auch den Apostel in Kenchreä gelegentlich als Gast beherbergt oder als Kranken gepflegt.

4) Grußbestellungen (16, 3—16).

V. 3—16. Grüßet Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Christo Jesu, die ihren eigenen Kopf für mein Leben eingesetzt haben, wofür nicht ich allein, sondern alle Gemeinden der Heiden ihnen dankbar sind; und grüßet auch die kleine Gemeinde, die sich allabendlich in ihrem Hause versammelt, um ihre gottesdienstlichen Feiern dortselbst zu verrichten. Grüßet meinen lieben Epänetus, der als der erste bekehrte Christ Kleinasiens gleichsam die Erstlingsgabe Asiens an Christum ist. Grüßet Maria, die euch zuliebe freiwillig viel Mühe und Arbeit auf sich genommen hat; grüßet meine Stammesgenossen Andronikos und Junias, meine Genossen auch in der Gefangenschaft, die unter den Aposteln einen Namen haben und sogar eher Christen geworden sind, als ich selbst. Grüßet Ampliatus, meinen teuren Freund im Herrn; grüßet Urbanus, unsern Mitarbeiter in Christo und meinen teuren Stachys; grüßet Apelles, den bewährten Christen, grüßet die Christen aus dem Hause des Aristobul. Grüßet meinen Volksgenossen Herodion; grüßet die, welche aus dem Hause des Narkissus sich zu Christo bekennen; grüßet Tryphäna und Tryphosa, die sich abmühen im Dienste der christlichen Gemeinde; grüßet meine liebe Freundin Persis, die schon viele Mühewaltungen gehabt hat im Herrn; grüßet Rufus, den auserlesenen Christen, und seine Mutter, die auch mir eine Mutter geworden ist; grüßet Asynkritis, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die christlichen Brüder, die bei ihnen zusammenzukommen pflegen; grüßet Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester und alle Christen, die bei ihnen aus- und eingehen.

Das sind die besonderen Grüße, die ich euch zu bestellen bitte. Aber ich denke schließlich mit meinem Gruß an euch alle und bitte euch, die Überbringer dieses Grußes zu sein, indem ihr im Andenken an mich den heiligen Bruderkuß miteinander wechselt. Alle hiesigen christlichen Gemeinden lassen euch durch mich ihren Gruß anbieten.

V. 3. *Πρόσχα* (dafür Act. 18: *Προσχιλλα*), wahrscheinlich als die bedeutendere unter den Ehegatten vorangestellt. Das Edikt des

Claudius hatte das Ehepaar aus Rom vertrieben. In Korinth lernte Paulus sie kennen und trat bei ihnen als Handwerksgenosse in Arbeit. Später siedelten sie mit Paulus nach Ephesus über; 1 Kor. 16, 19 wird ein Gruß von ihnen an die Korinther bestellt; 2 Tim. 4, 19 setzt ihre Anwesenheit in Ephesus wieder voraus. Die Annahme ihrer gegenwärtigen Anwesenheit in Rom macht deshalb Schwierigkeiten, man müßte denn etwa berechtigt sein zu sagen, daß sie wiederum absichtlich dem Apostel vorangeeilt seien, um ihm in Rom die Wege zu ebnen. Wirklichen Sinn hätte das freilich nur, wenn der Apostel sich auf einen längeren Aufenthalt in Rom gerüstet hätte. Bedenken erregt auch, daß sie in so kurzer Zeit bereits wieder eine zahlreiche Hausgemeinde um sich gesammelt hätten, zu der ZAHN sämtliche in V. 5b—13 genannten Personen zählt. — Zu *συνεργός μου* vgl. Act. 18, 26. — V. 4: bildliche Wendung für die Tatsache, daß sie den Apostel mit eigener Lebensgefahr vom Tode errettet haben. Wann und wo das geschehen ist, wissen wir nicht. Nur so viel ist gewiß, daß die Tatsache selbst und der Eindruck derselben auf alle heidenchristlichen Gemeinden noch in frischer Erinnerung sein muß (vgl. JÜLICHER). In den Zusammenhang des Römerbriefes gestellt, würde die Notiz über die Stimmung in allen heidenchristlichen Gemeinden wohl als leise Mahnung an die Leser verstanden werden müssen, es ihnen gleichzutun (vgl. 15, 27). — *τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν*: ihre Hausgemeinde (vgl. V. 14. 15), bestehend aus den Hausgenossen und Freunden des Hauses, die sich bei ihnen wahrscheinlich allabendlich zu gemeinsamer Andacht versammelten. Nach 1 Kor. 16, 19 hatten sie eine solche Hausgemeinde in Ephesus. — *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν* übersetzt JÜLICHER: die Erstlingsgabe Asiens an Christum; nach 1 Kor. 16, 15 verbindet sich damit vielleicht der Gedanke, daß er der erste von Asien war, der für Christum gewonnen wurde, wahrscheinlich durch den Apostel selbst (nach ZAHN durch Priska und Aquila, bei denen er Arbeit genommen habe, und bei denen er deshalb auch in Rom zu finden sei). — V. 6. *Μαριάμ* oder *Μαρίαν* (die hebräische und griechische Namensform gleich gut bezeugt), jedenfalls eine geborene Jüdin. — ZAHN bevorzugt die gering bezeugte Lesart *εἰς ἡμᾶς* und erinnert dabei an eine Tradition, nach welcher diese Christin identisch sei mit *Μαριάμ ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ* Mark. 15, 40. Da das zweite Evangelium aber in Rom geschrieben sei, so führe uns also auch dieser Name mit großer Wahrscheinlichkeit nach Rom. Bei der meines Erachtens für ursprünglich zu haltenden Lesart *εἰς ὑμᾶς* klingt es wieder wie eine leise Mahnung an die Leser, die Wohltaten dieser Frau gegen die Gemeinde nicht zu vergessen. —

V. 7. Andronicus und Junias (l. Ἰουνιάς = Junianus), ein griechischer und ein römischer Name, aber beide als συγγενεῖς des Apostels, d. i. nicht als Blutsverwandte, sondern als Stammverwandte (vgl. 9, 3 und die ausführlichen Verhandlungen über die Bedeutung des Wortes bei H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter*, S. 136ff.), also als geborene Juden bezeichnet. Den gleichen Zusatz macht der Apostel zu Herodion in V. 11. Daraus folgt, daß die Träger aller Namen in der Grußliste mit Ausnahme von Aquila, Priska und den drei in V. 7 und V. 11 genannten Männern geborene Heiden sind. Die Gemeinde, an die dieses Kapitel geschrieben ist, scheint demnach doch wohl überwiegend heidenchristlichen Charakter gehabt zu haben, zumal da sich die Zahl der Genannten durch die Anmerkungen über die Hausgemeinden in V. 14. 15 noch wesentlich erhöht. Eine geflissentliche Hervorhebung dieser Stammverwandtschaft wäre in einem Brief an eine wesentlich judenchristliche Gemeinde nahezu unbegreiflich. Der Apostel verfolgt damit vielmehr die gleiche Tendenz, wie mit der beiläufigen Notiz in V. 4b, d. h. er will in den überwiegend heidenchristlichen Lesern eine freundliche, dankbare Stimmung gegen die Judenchristen unter ihnen wecken, die ihnen angegliedert sind. Das würde mit dem Ton gerade der letzten Kapitel des Römerbriefes nicht übel harmonisieren. Zur Empfehlung dieser beiden Männer werden noch drei weitere charakteristische Momente angefügt. In συναχμαλώτους bezeichnet das συν nicht nur die Gleichartigkeit, sondern auch die Gleichzeitigkeit dieses Erlebnisses. Nähere Zeit- und Ortsbestimmungen sind auch hier unmöglich. Die beiden letzten Aussagen werden durch das καί nach οἱ in eine engere Beziehung zueinander gesetzt: daß sie das erste sind, will der Apostel sagen, ist wohl erklärlich, *da sie ja auch bereits vor mir Christen geworden sind*. Dann kann aber ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις nicht wohl besagen, daß sie rühmlichst unter den Aposteln bekannt seien (dies die gewöhnliche Deutung), sondern: *sie nehmen unter den Aposteln eine hervorragende Stellung ein* = sie sind selbst als Apostel (im weiteren Sinne) hervorragend tätig (JÜLICHER, LIEZMANN). Daß wir von diesen Missionaren keine anderweitige Nachricht besitzen, darf selbstverständlich nicht als Einwand gegen diese Deutung vorgebracht werden. — Die in mehr oder minder warmem Ton gehaltenen Attribute und Urteile, die vom Apostel weiterhin bis V. 13 den einzelnen Namen beigefügt werden, bedürfen keiner weiteren Erklärung. Besonders herzlichen Charakter trägt V. 13. — Ampliatus (V. 8) ist ein Sklavename, und das Gleiche gilt von der Mehrzahl der Namen in der weiteren Grußliste. Auch οἱ ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου

(V. 10) und οἱ ἐκ τῶν Ναρκίσσου (V. 11) gehören dazu. Hierin liegt wieder eine Schwierigkeit, wenn das Kapitel nach Rom adressiert ist, zumal wenn man Narkissus mit dem allgewaltigen Freigelassenen des Klaudius identifiziert, wie es noch ZAHN tut. Diese Sklaven würden doch wohl andauernd in Rom gelebt haben. Wiesollte aber der Apostel dazu kommen, diese schlichten, ihm persönlich unbekannten Christen Roms aus dem niederen Stande grüßen zu lassen! Vollends unerklärlich wäre es bei ZAHNS Urteil über die Adressaten; denn dann würde er ja das Gros der Gemeinde, das aus geborenen Juden bestand, gleichzeitig ungegrüßt lassen. Aber wahrscheinlich ist zu urteilen, daß dem Apostel aus der ganzen Reihe der Genannten kein einziger persönlich unbekannt gewesen ist. Jedenfalls darf man das Gegenteil nicht etwa daraus erschließen, daß er nur bei einer beschränkten Zahl hinzufügt, sie seien Arbeitsgenossen oder ständen ihm als ἀγαπητοί besonders nahe, oder daß er die Aussage über die Bewährung des Christentums bei einigen Namen objektiver formuliert. Auch daraus, daß er in V. 14 und 15 nur die nackten Namen nennt, soll man nicht folgern, daß dem Apostel persönliche Beziehungen zu diesen Christen fehlten. Nichts als Kombination ist es endlich, wenn ZAHN alle bis V. 13 hin genannten Personen zu der Hausgemeinde von Priska und Aquila gerechnet wissen will, die dem Apostel teils persönlich bekannt gewesen, teils durch briefliche Mitteilung der beiden Patrone dieser Hausgenossenschaft bekannt gemacht worden seien. ZAHN tut überhaupt in seinen Kombinationen gerade bei dieser Grüßliste des Guten gar oft zu viel. Ich verhalte mich durchaus skeptisch gegen die Identifizierung des Aristobul (V. 10) mit einem herodianischen Prinzen dieses Namens, der längere Zeit in Rom lebte, skeptisch auch gegen die Identifizierung des Rufus (V. 13) mit dem Sohn des Simon von Kyrene, der Mark. 15, 21 genannt wird, und muß mir mit vielen anderen Auslegern das scharfe Urteil ZAHNS gefallen lassen, daß ein ganz senil gewordener Skeptizismus dazu gehöre, sich der Einsicht zu verschließen, daß diese beiden miteinander identisch seien. — Die traditionellen, legendarischen Nachrichten über die meisten der hier genannten Persönlichkeiten, die späterhin in Umlauf gekommen sind, sind für historische Feststellungen völlig unbrauchbar, und ihre Zusammenstellung ist ein überflüssiges Ornament der Auslegung. Ebenso wertlos sind für die Erklärung archäologische Erörterungen über das mehr oder minder häufige Vorkommen dieser Namen im Anschluß an die Indices des Corpus Inscr. Lat. u. Graec. (einen ziemlich umfassenden Auszug gibt LIETZMANN z. d. St.); und selbst der sorgfältige Nachweis, den LIGHTFOOT (*Philippians*, ed. 3, S. 172ff.)

erbracht hat, daß manche der Namen wiederholt in der Hofdiener-schaft des Klaudius vorkommen, darf durchaus nicht zur Unterstützung der Behauptung verwertet werden, daß dieses Kapitel nach Rom gerichtet sei. Denn alle diese teils lateinischen, teils griechischen Namen waren in Ephesus wie Korinth gewiß ebenso häufig wie in Rom (vgl. dazu DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 201, A. 1: „Die Kennzeichnung der Personennamen von Röm. 16 als spezifisch römischer auf Grund stadtrömischer Inschriften hat denselben Wert, wie die Kennzeichnung der Namen *Wilhelm, Friedrich, Luise* als spezifisch berlinischer auf Grund Berliner Grabsteininschriften“). — Dagegen ist es uns wertvoll, aus den verhältnismäßig zahlreichen Sklavennamen zu erkennen, wie es in den Anfängen des Christentums wohl überall mit der sozialen Schichtung innerhalb der christlichen Gemeinde bestellt gewesen ist (vgl. DEISSMANN, *Das Urchristentum und die niederen Schichten*, S. 32f.), und durch die Erwähnung von nicht weniger als drei Hausgemeinden einen eigentümlichen Einblick zu gewinnen in das religiöse und gottesdienstliche Leben der Gemeinden.

V. 16. Die Aufforderung an die Leser, mit heiligem Kuß gegenseitigen Gruß auszutauschen, hat wohl kaum bloß den Zweck, sie bei Gelegenheit des Briefempfangs zu einer gegenseitigen Liebesäußerung zu veranlassen. Im Zusammenhang mit der Grußliste bedeutet das vielmehr eine Ausdehnung der Einzelgrüße auf alle Mitglieder der Gemeinde, die auf diese Weise sich in den Gruß miteingeschlossen fühlen sollen. Die Formulierung in 1 Thess. 5, 26 macht das noch ganz deutlich. Und wenn der Apostel nun abschließt mit einem Gruß aller christlichen Gemeinden an die Leser, so ist das wieder eine wohlverständliche, plerophorische Ausdrucksweise. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß er von allen Gemeinden den Auftrag dazu hatte, sondern nur, daß er sich als geistiger Vertreter von ihnen allen fühlte, und, was ihm vielleicht von einer Reihe von Gemeinden aufgetragen war, auf alle auszudehnen sich berechtigt glaubte. Das Gefühl der Einheit und Zusammengehörigkeit, wie in der einzelnen Gemeinde, so auch unter den christlichen Gemeinden an allen Orten zu wecken und zu pflegen, ist ihm ein Hauptanliegen.

5) Warnung vor fremden Irrlehrern (16, 17—20).

V. 17. Ich ermahne euch aber, liebe Brüder, auf der Hut zu sein vor den Leuten, die in eure Gemeinde eindringen und Lehren zu verbreiten suchen, mit denen sie sich zu der Form der christlichen Lehre in Widerspruch setzen, wie ihr sie bei eurer Bekehrung angenommen

habt. Damit tragen sie Zerwürfnis und Ärgernisse in eure Gemeinde hinein. Gehet ihnen aus dem Wege! **V. 18.** Denn die Betreffenden haben überhaupt gar nicht das Interesse, sich mit ihrem Treiben in den Dienst Christi zu stellen, sondern gehen nur darauf aus, sich auf eure Kosten ein üppiges Wohlleben zu beschaffen. Und dabei gehen sie höchst geschickt und schlau zu Werke, um ihr Ziel zu erreichen: mit liebenswürdigen und feinen Redensarten suchen sie euch für sich zu gewinnen. Aber damit vermögen sie nur arglose Menschen zu betören, die ihre Augen nicht offen halten und deshalb nicht merken, was jene Leute eigentlich im Schilde führen. **V. 19.** Ihr dagegen, davon bin ich fest überzeugt, werdet nicht arglos in ihr Garn gehen. Denn ihr habt allezeit einen so völligen Gehorsam gegen das reine, lautere Evangelium, das ihr angenommen habt, bewiesen, daß man allerorten mit Anerkennung und Bewunderung davon spricht. Über euch habe ich also nur Anlaß, mich zu freuen. Wenn ich trotzdem diese Mahnung an euch richte, so ist das nicht aus der Befürchtung hervorgegangen, daß ihr abtrünnig werden könntet; es kommt darin nur mein Wunsch zum Ausdruck, daß ihr immer weiter vorankommen möchtet in der tiefen Erkenntnis und in dem wahren Verständnis für alles Gute, dagegen Kindern gleich einfältig und unerfahren bleiben in allem Bösen. **V. 20.** Und Gott wird es euch gelingen lassen. Er ist ein Gott des Friedens und ein Feind alles dessen, was Zwietracht und Spaltung in der Gemeinde hervorrufen könnte. Er wird auch diese Satansjünger in Bälde unter eure Füße tun und zermalmen.

Die Gnade unseres erhöhten Herrn Jesu sei mit euch!

Unser Befremden wächst, wenn wir in diesen Versen von Irrlehrern hören, deren der ganze Brief auch nicht einmal andeutend Erwähnung getan hat, und zwar von Irrlehrern, denen der Apostel mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit und mit dringendem Mahnwort an die Gemeinde begegnet. Es geht nicht wohl an, dem Ganzen einen bloß prophylaktischen Zweck zuzuschreiben, als wolle der Apostel nur für die Zukunft vorbauen, daß nicht die Gegner seines Evangeliums, deren Treiben er in seinen Gemeinden zur Genüge kennen gelernt hatte, auch in Rom Boden gewinnen und die Gemüter verwirren möchten. Die Form der Mahnungen in V. 17 und der Wortlaut von V. 20 verträgt sich mit dieser Auffassung nicht; denn aus beiden geht hervor, daß die Gemeinde, an die er diese Worte schreibt, es schon gegenwärtig mit diesen Irrlehrern zu tun hat. Dann läßt sich aber solche nachträgliche, nur anhangsweise auftretende Behandlung der Frage im Zusammenhang des Römerbriefes, welcher von grundsätzlichen Auseinandersetzungen mit dem durch diese Irrlehrer vertretenen Standpunkt angefüllt ist, nicht begreifen. Denn darüber kann kaum ein Zweifel obwalten, daß der Apostel mit der hier gegebenen Schilderung seine Hauptgegner, die judenchristlichen Agitatoren, treffen will. Die *διχοστασίαι* und *σκάνδαλα* können nicht mit den in Kapitel 14, 15 beschriebenen Gegensätzen in der römischen Gemeinde identifiziert werden; denn von ihnen hätte der Apostel nimmer gesagt, daß sie *παρά*

τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε seien. Diese Leute stellen sich vielmehr denen an die Seite, über die der Apostel in Gal. 1 sein Anathema fällt. Solche grundstürzende Irrlehre hätte er im Briefe selbst nicht unberücksichtigt gelassen, wenn die römische Gemeinde bereits von ihr erfaßt, ja selbst nicht, wenn sie von ihr auch nur bedroht gewesen wäre. Und doch erweckt die direkte Aufforderung im imper. praes.: καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν durchaus den Eindruck, daß es sich um eine gegenwärtige Gefahr für die Gemeinde handelt, an die der Apostel diese Worte richtet. Alle Versuche, das plötzliche Auftreten dieser kraftvollen Mahnrede, die im Ton und Inhalt nichts mit dem ganzen bisherigen Briefe gemein hat, psychologisch zu erklären (s. z. B. bei LIETZMANN), sind gekünstelt und wenig überzeugend. Zumeist freilich begnügen sich die Ausleger mit der Bemerkung, daß die Sätze in V. 17—20 eine durch die Erwähnung aller Gemeinden in V. 16 veranlaßte Digression seien. — Es kommt hinzu, daß diesen Versen ein Segenswunsch folgt, ganz in der Art der Segenswünsche, mit denen der Apostel seine Briefe zu schließen pflegt: doppelt auffällig nach dem förmlichen Segenswunsch in 15, 33. Und hierauf wieder Grußbestellungen!

Unter diesen Umständen ist es wirklich nicht Hypothesenfreudigkeit zu schelten, wenn man 16, 1—20 aus dem Briefganzen auslöst und als ein selbständiges apostolisches Schreiben oder als ein Stück eines solchen betrachtet.

V. 17. Die Wendung παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε fordert nicht unbedingt, daß die Gemeinde, der diese Worte gelten, paulinischer Gründung ist, wohl aber, daß sie das spezifisch paulinische Evangelium empfangen hat (vgl. 6, 17). — Zu V. 18 vgl. Phil. 3, 19. — οἱ τοιοῦτοι: diese betreffenden, mit tadelndem, verächtlichem Nebensatz, wie oft bei Paulus. — χρηστολογία: äußerlich geurteilt, gute Rede, die aber zu ihrem Tun in Gegensatz steht. — εὐλογία hier: feingesetzte Rede, Schönrednerei. — Die Bemerkung JÜLICHERS, daß wir in solchen leidenschaftlichen Zornausbrüchen des Apostels nicht ein unparteiisches Urteil werden suchen dürfen, belastet den Apostel mit unberechtigtem Vorwurf. — τῶν ἀκάκων enthält indirekt ein anerkennendes Urteil über die Leser und rechtfertigt die Erwartung, daß sie nur über die Lage der Dinge aufgeklärt zu werden brauchen, um der Mahnung Folge zu leisten. Diese Erwartung ist's, die der Apostel ausführlicher begründet in V. 19. ὑμῶν und ὑμῖν stehen betont voran. Aber diese Betonung ist weder durch gegensätzliche Korrespondenz zu ἀκάκων, noch durch einen Gegensatz gegen die Irrlehrer hervorgerufen. In beiden Fällen würde man δέ statt γάρ erwarten. Der Apostel will damit nur hervorheben, daß die vorigen Sätze kein ungünstiges Urteil über sie persönlich in sich schließen sollten. — ὑπακοή: Gehorsam gegen das Evangelium. — V. 19b ist wahrscheinlich in Erinnerung an ein Herrenwort (Matth. 10, 16) geschrieben. — V. 20. Mit Rücksicht auf die oben erwähnten διχοστασίαι ist Gott als ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης charakterisiert, der den Frieden in der Gemeinde wahren wird. Durch die Irrlehrer treibt

der Satan selbst sein Werk (vgl. 2 Kor. 11, 14f.). — Die Weissagung selbst ist mit einer an Gen. 3, 15 erinnernden, bildlichen Wendung formuliert. Dazu macht ZAHN die gute Beobachtung, daß auch 2 Kor. 11, 3 an die Geschichte des Sündenfalls erinnere. — *ἐν τάχει* geht nicht auf die nahe Parusie (LIPSIVS), sondern verheißt zur Beruhigung der Leser die völlige Ausrottung der Irrlehrer nach kurzem Kampfe.

6) Grüße aus der Umgebung des Apostels (16, 21—24).

V. 21. 22. Es grüßt euch Timotheus, mein langjähriger Mitarbeiter, und meine Volksgenossen Lukius, Jason und Sosipater. — Ich, Tertius, der ich nach dem Diktat des Apostels Paulus diesen Brief an euch niedergeschrieben habe, entbiete euch hiermit meinen christlich-brüderlichen Gruß. **V. 23.** Es grüßt euch übrigens noch Gajus, bei dem ich Quartier genommen habe, und in dessen Haus die ganze Gemeinde zu gottesdienstlichen Versammlungen gastfreundlich Aufnahme findet. Endlich schließen sich den Grüßen noch der Stadtkämmerer Erastus und der Bruder Quartus an, der euch ja bekannt ist. **V. 24.** Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch allen! Amen.

V. 21. Hätte Timotheus den Lesern persönlich nahegestanden, so würden wir seinen Namen wahrscheinlich wie in anderen Briefen des Paulus schon bei dem Gruß an der Spitze des Briefes genannt sehen. Nun wird er hier wenigstens als erster der Grüßenden eingeführt. Die drei folgenden werden als geborene Juden charakterisiert; von ihnen ist Lukius völlig unbekannt. — Ein jüdischer Christ Jason wird Act. 17, 5ff. als Gastfreund des Paulus in Thessalonich erwähnt. Ist dieser hier gemeint, so könnte er als Deputierter seiner Heimatgemeinde für die Kollekte in Betracht kommen, und das Gleiche wäre dann vielleicht von Sosipater (Act. 20, 4 Sopater genannt) mit Bezug auf Beröa zu sagen. Wohl möglich, daß Lukius ihnen als dritter Deputierter anzureihen ist. Bekanntschaft dieser drei Judenchristen mit den Lesern brauchen wir ebensowenig vorauszusetzen, wie bei Timotheus. — D* G d g versetzen merkwürdigerweise die Worte *καὶ αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ* aus V. 16b hinter V. 21. Der Platz nach der Notiz über die Abgesandten der einzelnen Gemeinden ist für die Worte nicht übel gewählt. — In **V. 22** entbietet der Christ Tertius, der den Brief nach dem Diktat des Paulus niedergeschrieben hat, den Lesern von sich aus einen Gruß. Und doch heben die Grußbestellungen in **V. 23** von neuem an. Da liegt die Ver-

mutung jedenfalls nahe, daß mit V. 22 der Amanuensis Tertius das Schreibrohr aus der Hand gelegt hat, und daß wir, was nun folgt, als persönliche Nachschrift des Apostels ansehen dürfen, in der er zunächst einige Grüße von korinthischen Christen bestellt. Wir dürfen es uns etwa so vorstellen, daß zwischen V. 22 und V. 23 eine Pause gemacht ist, während deren dem Apostel diese Grußbestellungen vielleicht aufgetragen wurden, die er nun noch eigenhändig nachträgt. Gajus darf unbedenklich mit dem alten korinthischen Gemeindemitglied aus 1 Kor. 1, 14 gleichgesetzt werden. Bei ihm hat der Apostel augenscheinlich Quartier genommen. Auf die Gesamtgemeinde ausgedehnt, soll *ξένος* wohl bedeuten, daß während dieser Zeit, wo Paulus dort im Quartier lag, alle Mitglieder der Gemeinde in dem Hause des Gajus aus- und eingingen und dort gastliche Aufnahme fanden. An Versammlungen der Gesamtgemeinde im Hause des Gajus (so schon ORIGENES; neuerdings LIPSIVS, JÜLICHER, LIETZMANN) ist schwerlich zu denken. LIETZMANN nimmt es so und folgert daraus gar, daß die korinthische Gemeinde wohl nicht eben zahlreich gewesen sei. Aus den beiden Korintherbriefen empfangen wir jedenfalls den entgegengesetzten Eindruck. ZAHN dagegen pocht auf die Grundbedeutung von *ξένος*, das von der gastlichen Aufnahme zureisender Fremder rede, und deutet deshalb *ὅλης τῆς ἐκκλησίας* mit HOFMANN und GODET von der Gesamtkirche. *ξένος* ist aber zunächst zweifellos nur auf Paulus gemünzt, und nur gleichsam zeugmatisch ist eine den Verhältnissen entsprechende, allgemeinere Bedeutung im Blick auf die korinthische Gesamtgemeinde (vgl. zum Ausdruck 1 Kor. 14, 23) daraus zu entnehmen. — Vielleicht um seiner angesehenen Stellung willen wird Erastus, der Stadtkämmerer von Korinth, besonders genannt. Die von ZAHN als selbstverständlich behandelte Identität dieses Mannes mit dem Act. 19, 22 und 2 Tim. genannten Erastus ist bedenklich, weil der Stadtkämmerer naturgemäß dauernd in Korinth ansässig war, also nicht, wie es nach jenen Stellen angenommen werden müßte, Reisegenosse des Apostels sein konnte. — Quartus ist uns sonst gänzlich unbekannt. Vielleicht ist er gerade deshalb der einzige, von dem mit gewissem Recht gesagt werden darf, daß er den Römern bekannt und wahrscheinlich erst kürzlich aus Rom nach Korinth gekommen war.

V. 24, eine Wiederholung des Segensgrüßes aus V. 20, fehlt in *ABC*. — Nur hier haben den Vers DFG, an beiden Stellen steht er bei L, andere Handschriften stellen ihn hinter V. 27. Das Urteil über die Ursprünglichkeit dieses Segenswunsches hängt aufs engste zusammen mit dem Urteil über die Schlußdoxologie.

7) **Doxologie** (16, 25—27).

V. 25—27. Laßt mich meinen Brief mit einem Lobpreis dessen schließen, der euch mehr, als eine noch so ausführliche Epistel von meiner Hand es zu tun imstande ist, in eurem Christenglauben und Christenstande zu stärken vermag, und zwar in vollster Übereinstimmung mit den von meinem Evangelium beabsichtigten Wirkungen und mit der Predigt von Jesu Christo, wie sie für Art und Inhalt meines Evangeliums charakteristisch ist. Denn mein Evangelium und meine Predigt von Christo ist ja nichts anderes, als die Offenbarung des geheimnisvollen göttlichen Heilswillens, der seit ewigen Zeiten in seinem Ratschluß verborgen war, der aber in der Gegenwart, als der Zeit der messianischen Vollendung, geoffenbart worden ist. Und dementsprechend sind laut göttlicher Anordnung die Boten des Evangeliums in alle Welt hinausgegangen, um den in Christo geoffenbarten göttlichen Heilswillen allen Völkern, auch den Heiden, kundzutun. Und zum Beweis für die Wahrheit ihrer Verkündigung durften sie sich auf die alttestamentlichen Prophetenschriften berufen, in denen Gott allen Völkern, nicht den Juden allein, sondern auch den Heiden, die Teilnahme am Heil zugesagt hat. — Diesem allein weisen Gott, der durch seine Offenbarung in Christo Jesu sich in wahrhaft wunderbarer Weise die Wege geebnet hat, um die Gedanken seines ewigen Heilsratschlusses an der Menschheit, an Juden und Heiden gleicherweise, zu verwirklichen, gilt mein Lobpreis: Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

Wir halten uns an den bestbeglaubigten Text und lehnen die von ZAHN (nach dem alleinigen Zeugnis von ORIGENES) empfohlene Einschubung von *καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* vor *κατ' ἐπιταγὴν* in V. 26 und ebenso die Tilgung des *ᾧ* in V. 27 (om. B) ab. Durch *τέ* werden die beiden Partizipien *φανερωθέντος* und *γνωρισθέντος* logisch aufs engste verbunden. Schwierigkeiten bereitet dagegen das *ᾧ*, durch das die vorausgehenden Dative etwas Anacoluthisches bekommen. Vor allem findet sich keinerlei Anknüpfung für die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die weder eine enge Verbindung mit *σοφῶ*, noch eine Einbeziehung in den folgenden Relativsatz vertragen. Ich bin geneigt, mit JÜLICHER anzunehmen, daß diese Worte erst später vom Rande an falscher Stelle in den Text geraten oder absichtlich hierhergestellt sind, um die Doxologie auf Christum beziehen zu können, was aber wiederum durch die Wiederaufnahme des einleitenden Dativs (in *μόνῳ σοφῶ θεῶ*) unmöglich gemacht wird. Sind die Worte ursprünglich, so bleibt nur übrig, mit WEISS zu sagen, dem Apostel habe eine bereits ausgesprochene, mit einem Verbum versehene Danksagung vorgeschwebt, an die sich diese präpositionale Bestimmung regelrecht angeschlossen hätte. Der anacoluthische Charakter des Satzgefüges bleibt freilich trotzdem bestehen. Mir scheint dieser Ausweg immer noch gangbarer, als die Hypothese, daß *ᾧ* als Zusatz eines Schreibers anzusehen sei, der an die Formel mit *ᾧ* gewöhnt gewesen sei.

Auf diesem Wege würde die Lesart mit ϕ schwerlich zu so allgemeiner Verbreitung in den Handschriften gelangt sein.

V. 25. ZAHN bringt für seine Anmerkung zu *στηρίξαι*, es könne nicht *stärken* heißen, sondern nur *feststellen*, *stützen*, was sonst umfallen könnte oder würde, eine Reihe von Belegstellen bei, vernachlässigt aber merkwürdigerweise die für unsere Stelle zunächst in Betracht kommende Parallele aus I, II, die seine Definition widerlegt. Mit *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* deutet der Apostel auf die Eigenart seines Evangeliums, also des Evangeliums von der göttlichen Gnade in Christo, die Juden und Heiden in ganz gleicher Weise umschließt, das also auch den Heiden als Heiden gilt. Die weiteren, umständlich gehäuften, näheren Bestimmungen haben insgesamt den Zweck, deutlich zu machen, warum er wagen dürfe zu sagen, das göttliche Tun an ihnen werde sich in genauer Übereinstimmung mit Art und Inhalt seines Evangeliums vollziehen. Mit einem exexegetischen *καί* setzt er aus diesem Grunde zunächst *τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ* als gleichwertige Bezeichnung für *τὸ εὐαγγέλιόν μου* ein. Sein Evangelium ist nichts anderes, als die Botschaft von Jesu Christo. Wir fassen *Ἰησοῦ Χριστοῦ* also als gen. obj.; bei der Fassung als gen. subj. würden zwei völlig heterogene Größen als gleichwertig nebeneinander gestellt sein. Und eben weil es diesen Inhalt hat, ist es nach dem Sinn und Willen Gottes eingerichtet, dessen ewige Heilsratschlüsse dadurch in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Dieser Gedanke wird durch die gleichsam attributiv an *τὸ κήρυγμα Ἰησ. Χρ.* angeschlossene, präpositionale Bestimmung *κατὰ ἀποκάλυψιν κτλ.* erläutert. Das zweite *κατὰ* ist also dem ersten untergeordnet. — Das *μυστήριον*, das unendliche Zeiträume hindurch verschwiegen, jetzt aber durch Gott der Verborgenheit entrückt worden ist (*ἀποκάλυψις*), ist letzten Endes nichts anderes, als Jesus Christus selbst, aber als der, in dem sich für die Heiden das Heil verwirklichen sollte: als *ὁ Χριστός. ἡ ἐλπίς τῆς δόξης ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (Kol. I, 26f.; vgl. Eph. 3, 3ff. 9ff.). Auf die durch die irdisch-menschliche Erscheinung Jesu Christi erfolgte tatsächliche Kundmachung des Geheimnisses bezieht sich *φανερωθέντος*, und mit *τέ* wird *γνωρισθέντος* logisch aufs engste damit verbunden: *und infolgedessen, und dementsprechend auch zur Kenntnis gebracht*. Sämtliche präpositionale Bestimmungen, die mit *διὰ* — *κατὰ* — *εἰς* eingeführt sind, gehören zu *γνωρισθέντος*. Die Eigenart dieses *γνωρισθῆναι* wird am deutlichsten durch die Zweckbestimmung *εἰς ὑπακοήν πιστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη* gekennzeichnet; vgl. I, 5. Und die Boten des Evangeliums, die nach göttlichem Willen und Auftrage (*κατ' ἐπιταγὴν κτλ.*) in alle Welt hinausgehen und es auch zu den

Heiden als Heiden bringen (vgl. Gal. 1, 15f.; Titus 1, 3), dürfen sich der alttestamentlichen, prophetischen Schriften als eines unwiderleglichen Wahrheitsbeweises für ihre Botschaft bedienen. Ihnen erst ist in der Zeit der Erfüllung Sinn und Absicht dieser prophetischen Schriften aufgegangen, welche der vorchristlichen Zeit, welche also auch den Propheten selbst noch verborgen gewesen waren. Paulus selber hat diesen Beweis aus Weissagung und Erfüllung soeben meisterlich gehandhabt (15, 9ff.). Die Deutung auf neutestamentliche Propheten und Prophetenschriften (JÜLICHER) lehnen wir also ab. — *αἰώνιος* steht als Attribut Gottes (Gen. 21, 33; Jes. 26, 4; 40, 28) im Rückblick auf *χρόνοις αἰώνιους*, d. h. im Blick auf den ewigen, vorzeitlichen Heilsratschluß Gottes. Der Dativ *χρόνοις αἰώνιους* steht zur Bezeichnung zeitlicher Ausdehnung an Stelle des alten Akkusativs. Der Grund für diesen Gebrauch des Dativs liegt nach RADERMACHER (S. 99) anscheinend in einer instrumentalen Auffassung des Verhältnisses. — V. 27. Es ist begreiflich, daß dem Apostel in Erinnerung an das Walten Gottes in der Welt- und Heilsgeschichte, durch die er seine ewigen Pläne verwirklicht, das *τῷ ὄντα* aus V. 25 unwillkürlich zu dem *μόνῳ σοφῷ θεῷ* sich wandelt (vgl. 11, 33ff.). — *τῶν αἰώνων* nach *τοὺς αἰῶνας* ist nach B C L min. (W-H., ZAHN, WEISS, *Textkritik* S. 89, anders in der Textausgabe selbst) zu streichen.

Kritische Bemerkungen über Kapitel 15. 16.

Zu kritischen Bemerkungen gibt vornehmlich die Schlußdoxologie, speziell die Frage nach ihrer Echtheit und nach ihrer ursprünglichen Stellung, Anlaß. Sie ist neuerdings von LIPSIUS, JÜLICHER, P. CORSEN (*Zeitschr. f. neut. Wiss.* X, 1ff.) und WENDLAND (*Die urchristlichen Literaturformen* S. 351, A. 1) für unpaulinisch erklärt und von den drei Letztgenannten zugleich als marcionitisch charakterisiert worden. JÜLICHER nennt an der Doxologie unpaulinisch vor allem „das Interesse, die absolute Neuheit der christlichen Religion, der Heilsbotschaft, wie sie Paulus als Jesu erster Apostel verkündigt habe, in fast schroffer Weise zu betonen“. Aber um die absolute Neuheit des Christentums überhaupt handelt es sich hier gar nicht, sondern um die Neuheit und Unerhörtheit der Botschaft, daß das Heil den Heiden als Heiden unmittelbar zuteil werden solle. Und dieser Gedanke hat nach Form und Inhalt sein genauestes Seitenstück in der, auch von JÜLICHER dem Apostel zugeschriebenen Stelle Kol. 1, 25ff. Das stolze Bewußtsein des Apostels, göttliche Offenbarung früher nicht ent-

hüllter, göttlicher Geheimnisse empfangen zu haben und weitergeben zu können, durchzieht auch das 2. Kapitel des ersten Korintherbriefs. Und liegt nicht der Satz: *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* (d. i. *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*) *ἀποκαλύπτεται* auf der gleichen Linie? Der Inhalt des Evangeliums war der vorchristlichen Zeit völlig verhüllt, und doch sagt der Apostel von derselben *δικαιοσύνη θεοῦ*, daß sie *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* sei (3, 21). Die Propheten haben davon geredet; aber was sie redeten, war ihnen selbst im tiefsten Grunde Geheimnis.

Und worauf will sich die Behauptung marcionitischen Ursprungs der Doxologie stützen? ORIGENES (VII, S. 453) bemerkt im Anschluß an den Text 16, 25—27: *Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae et apostolicae interpolatae sunt, de hac epistola penitus abstulit; et non solum hoc, sed et ab eo loco, ubi scriptum est „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est“ (14, 23) usque ad finem cuncta dissecuit. In aliis vero exemplaribus, id est in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diverse positum invenimus. In nonnullis etenim codicibus post eum locum, quem supra diximus, hoc est „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est“ statim cohaerens habetur „ei autem, qui potens est vos confirmare“ (16, 25); alii vero codices in fine id, ut nunc est positum, continent.*

Damit ist gesagt, daß in dem von Marcion zurechtgemachten Text des Briefes die beiden letzten Kapitel in ihrer ganzen Ausdehnung, die Doxologie mit eingeschlossen, gefehlt haben. Schon wegen des Objekts *cuncta* kann *dissecuit* nicht bedeuten: *er zerstückelte*, sondern: *er schnitt ab*. Wir haben den Eindruck, daß nach den Worten des ORIGENES das Verfahren des Marcion bei Kapitel 15 und 16 nicht auf eine Linie gestellt werden soll mit seiner sonstigen Behandlung des Briefes. Aber ein *dissecare* im Sinn von *zerstückeln* hat er sich ja auch sonst dem Römerbriefe gegenüber zuschulden kommen lassen. Man vgl. seine Auslassung des Zitates aus Hab. 2, 4 in 1, 17; ferner die Beseitigung von 3, 31—4, 25; 9, 1—33; 10, 5—11, 32: überall war ihm zuviel mit alttestamentlichem Material gearbeitet. Auch in Kapitel 15 empfand er sichtlich Mißbehagen über die weitgehende Konnivenz des Apostels gegen das Judentum. Dieses Mißbehagen ließ er dann auch Kapitel 16 entgelten, das ihm vielleicht überdies wegen der für seine Zeit wertlosen und unerbaulichen Personalien anstößig war, und mit Kapitel 16 zugleich die Doxologie.

Das Urteil des Origenes, der die Tatbestände noch kannte, macht meines Erachtens die Annahme, daß Marcion selbst oder ein Christ seiner Richtung die Doxologie verfaßt und den ersten 14 Kapiteln

des Briefes angehängt habe, völlig unmöglich. Anderseits freilich muß zugegeben werden, daß die Doxologie nichts enthält, woran Marcion seinerseits hätte Anstoß nehmen können. Hätte er sie also in den altkirchlichen Handschriften, die ihm vorlagen, unmittelbar nach 14, 23 gelesen, so würde er sie unbedingt beibehalten haben. Den Worten des Origenes dürfen wir also weder entnehmen, daß schon vor Marcion Exemplare des Römerbriefes ohne die beiden letzten Kapitel in Umlauf gewesen seien, noch, daß nach seiner Meinung die Stellung der Doxologie hinter 14, 13 früher die in der Kirche herrschende gewesen sei. Er scheint auch kein Exemplar gekannt zu haben, das den verkürzten marcionitischen Text mit angehängter Doxologie in der Weise bot, wie wir es in einem altlateinischen Kapitelverzeichnis zum Römerbrief überliefert finden. Das schwierige Sätzchen: *ut nunc est positum* kann demnach, wenn es überhaupt von Origenes geschrieben und nicht erst von Rufin hinzugefügt worden ist, nur so viel besagen wollen, wie ein: *ut nunc posui*. Denn die Sätze des Origenes machen im übrigen durchaus nicht den Eindruck, als wolle er die Exemplare mit der Doxologie am Ende des Ganzen und die mit der Doxologie nach 14, 23 als jüngere und ältere Handschriften einander gegenüberstellen.

Was Origenes über die Stellung der Doxologie in den Codices sagt, trifft auch für die heutige Beobachtung noch zu. Die Mehrzahl der Uncialen tritt für die Stellung am Schluß ein; auf die Seite von L und die Masse der Min., die die Doxologie hinter 14, 23 stellen, tritt aber noch das Zeugnis von Chrysostomus und Theodoret. Dieser Befund gibt uns keine feste Handhabe für eine Entscheidung in der Frage nach der ursprünglichen Stellung der Doxologie. Zu einer sicheren Antwort gelangt man auch dann nicht, wenn man „die Entscheidung von der exegetischen Würdigung des Zusammenhangs abhängen läßt“ (ZAHN). HOFMANN und ZAHN haben die Empfindung und suchen dementsprechend im einzelnen den Nachweis zu führen, daß zahlreiche Gedankenfäden die Doxologie mit Kapitel 14 und 15, 1—13 verbinden; sie gliedert sich also nach 14, 23 in den weiteren Gedankenzusammenhang ungezwungen ein; und LIETZMANN urteilt genau umgekehrt, daß sie dort den Zusammenhang in einer fast unerträglichen Weise unterbreche (vgl. WEISS, LIPSIVS, JÜLICHER). Ich schließe mich dem Urteil LIETZMANNs an. Denn, selbst angenommen, die Gedankenverbindungen zwischen diesen Abschnitten (Kapitel 14; 15, 1—13) und der Doxologie könnten wirklich hergestellt werden: so wäre die einzig mögliche Stellung für sie hinter 15, 13, aber nicht zwischen Kapitel 14 und 15.

Die Unsicherheit der Textüberlieferung in bezug auf den Abschiedsgruß 16, 24 ist eine unmittelbare Folge der Unsicherheit in bezug auf die Doxologie, aber keineswegs ein „bedeutsames Zeugnis für die Ursprünglichkeit ihrer Stellung nach 14, 23“ (ZAHN). Gehört die Doxologie an den Schluß, so ist 16, 24 störend und entbehrlich; die Doxologie ist dann ein voller Ersatz für einen Abschiedsgruß, den nach 15, 33 (oder gar nach 15, 33 und 16, 20) kein Leser mehr vermissen konnte. Die Entstehung dieses zweiten (bzw. dritten) Abschiedsgrußes ist nur daraus zu erklären, daß die Fortlassung oder Versetzung der Doxologie einen anderweitigen, förmlichen Abschluß in der bei Paulus sonst üblichen Weise notwendig machte. Dies Urteil erleidet keine Einbuße durch die Tatsache, daß es in dem Wirrwarr der Textüberlieferung auch Handschriften gibt, die V. 24 und V. 25—27 friedlich nebeneinander schreiben (D f). — Daß der Apostel das Bedürfnis hatte, den Römerbrief in einer feierlichen Doxologie an Stelle eines schlichten Abschiedsgrußes ausklingen zu lassen, ist psychologisch durchaus begreiflich und nach 8, 32ff.; 11, 33ff. nichts weniger als befremdlich, zumal wenn 16, 25—27 ursprünglich entweder gar nicht oder nur durch wenige Zeilen von Kapitel 15 getrennt gewesen ist, wenn also die Hauptmasse des Kapitel 16 mit der Empfehlung der Phöbe und der nüchternen, ermüdenden Grußliste nicht zu dem ursprünglichen Bestande des Briefes gehört.

Dieses Urteil über 16, 1—20 ist aber nach den vorliegenden Tatbeständen meines Erachtens mehr als eine bloße Hypothese. Entscheidend ist in dieser Frage nicht so sehr der Charakter der Grußbestellungen in V. 3—16, die man ja, wie wir gesehen haben, zur Not wenigstens als integrierenden Bestandteil eines nach Rom gerichteten Briefes begreiflich machen könnte, obwohl in dem gewissenhaften Ausleger schon hier Fragen und Bedenken aller Art sich regen werden. Aber völlig unmöglich ist es meinem Empfinden, 16, 17—20 im Zusammenhange mit dem echten Römerbrief zu belassen. Der Abschnitt ist mit Stimmung und Haltung des Briefes in allen seinen übrigen Teilen völlig unvereinbar. Als in den Römerbrief versprengtes Empfehlungsschreiben für Phöbe an die ephesinische Gemeinde oder als Stück eines ursprünglich längeren Briefes Pauli an die Epheser läßt sich 16, 1—20 nun aber jedenfalls ohne alle innere Schwierigkeiten begreifen. Wie und wann der Abschnitt zum Römerbrief geraten ist, wissen wir nicht. Unbegreiflich ist es aber schon darum nicht, weil der Römerbrief einst am Schluß der paulinischen Briefsammlung gestanden hat, so daß sich ihm ein versprengtes kleines Schreiben paulinischer Provenienz am ehesten angliedern konnte.

Möglich ist aber auch das andere, daß beide Briefe gleichzeitig von Paulus diktiert und dann von vornherein aus irgendeinem unkontrollierbaren Grunde beisammen geblieben sind. DEISSMANN, *Licht v. Osten*, S. 164, hält es für wahrscheinlich, daß sie von derselben Tertius-hand geschrieben und schon „im Kopialbuch“ zusammengestanden haben. „Bei einer Abschrift aus dem Kopialbuch konnten beide mit gleicher Schrift geschriebenen Briefe umso leichter zusammenfließen, als die Präskripta in der Kopie gekürzt zu werden pflegten.“

Der Friedensgruß 16, 20 würde demnach an die ephesinische Gemeinde gerichtet worden sein, und Zweifel könnten weiterhin nur noch entstehen über die Zugehörigkeit der Grußbestellungen in V. 21 bis 23 zum Römerbrief. Bedenken gegen die Annahme, daß wir hier die Grüße vor uns haben, die dem ursprünglichen Römerbrief eingeschlossen waren, lassen sich jedenfalls in keiner Weise erheben. Dagegen spricht für diese Annahme, wie natürlich gleichzeitig auch für das von uns über V. 1—20 gefällte Urteil, ihre auffallende Trennung von der Grußliste in V. 3—16 durch den mit einem eigenen Segensgruß versehenen Abschnitt V. 17—20. Denn das war doch wohl zum mindesten zu erwarten, daß der Apostel diesen Segenswunsch bis auf weiteres verschob, wenn er in Absicht hatte, die vorher begonnene Grußliste durch Ergänzungen ebenmäßig zu Ende zu führen.

Nach alledem hat also der Schluß des Römerbriefes folgendes Aussehen gehabt: Unmittelbar auf Kapitel 14 folgte, ohne Doxologie dazwischen, Kapitel 15, das mit einem Segenswunsch abschloß. Darauf folgten die Grußbestellungen 16, 21—23; endlich, ohne einen zweiten Segenswunsch (V. 24), sofort die Doxologie (16, 25—27). Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sowohl die letzten Grüße in V. 23 als die Doxologie von Paulus mit eigener Hand hinzugefügt wurden, woraus sich vielleicht auch die in ihrer Überladenheit und Schwerfälligkeit an den Kolosserbrief gemahnende Art der Doxologie erklären lassen würde.

Schlusswort.

Die Fragen, deren Besprechung von den Auslegern als Einleitung dem eigentlichen Kommentar vorangestellt zu werden pflegt, können wir, nachdem sie der Reihe nach bei den einschlägigen Stellen erörtert worden sind, zum größten Teil als erledigt ansehen. Die Grußüberschrift (I, 1—7), der Briefeingang (I, 8—15), das Briefthema (I, 16. 17) und die zweite Hälfte des Kap. 15 (von V. 14 ab) haben uns reichliche Gelegenheit gegeben zu Erörterungen über die Stimmung des Apostels, über die Adressaten, sowie über Anlaß, Zweck und Leitgedanken des Schreibens. Wir wollen die in diesen Abschnitten gegebenen Andeutungen nur nach bestimmten Richtungen verfolgen, vor allem, um das Schreiben als einen wirklichen Brief verstehen zu lernen, der aus ganz konkreten Stimmungen und Bedürfnissen des Apostels und seiner Leser herausgewachsen ist.

Wir machen die Beobachtung, daß gerade diese Abschnitte, die uns in die Stimmung und Absichten des Apostels einen Einblick tun lassen, in einem auffallend vorsichtigen, zurückhaltenden Ton gehalten sind, aus dem wir ganz deutlich zwei zunächst ein wenig dissonierende Tongruppen heraushören können, die der Apostel in harmonischen Zusammenklang bringen möchte. Nach den 15, 19ff. ausgesprochenen Missionsgrundsätzen war in Rom eigentlich kein Boden für die Tätigkeit des Apostels, — und trotzdem trägt er großes Verlangen danach, auch den römischen Christen Evangelium zu verkündigen (I, 15). Und dem läuft die andere Aussagengruppe parallel: die Leser besitzen bereits die volle christliche Heilserkenntnis, — und doch möchte der Apostel durch sein Schreiben zur Festigung und Vertiefung ihrer Gnosis beitragen (15, 14ff.). Bescheidenlich spricht er von einem *συμπαράκληθῆναι ἐν ὑμῖν* (I, 12), — aber die vorausgehenden Aussagen und das abschließende, plerophorische *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* zeugt doch von apostolischem Hochgefühl: er weiß, daß er in der Fülle des Segens Christi zu ihnen kommen wird (15, 29). Und bescheidenlich charakterisiert er die im Briefe gegebenen Belehrungen und Ermahnungen als ein *ἐπαναμνησκεῖν*

der Leser, — aber der Tenor des Briefes legt doch Zeugnis dafür ab, daß er auch den römischen Christen Neues und Wertvolles sagen und den Besitzstand ihrer religiösen Erkenntnis erweitern zu können meint.

Immerhin müssen schwerwiegende Gründe dafür vorhanden gewesen sein, daß der Apostel sich nicht scheut, durch den vorliegenden Brief und durch die in Aussicht gestellte Wirksamkeit unter den römischen Christen mit seinen bisher befolgten Grundsätzen in Spannung zu geraten und sich selbst mit dem Vorwurf der Inkonsequenz zu belasten. Denn durch die wiederholte und geflissentliche Betonung der ihm von Gott gewordenen Lebensaufgabe, die alle Heidenvölker seinem Pflichtenkreis einordne (1, 5. 13; 15, 15f.; 16, 26) wird doch jene Spannung nicht aus der Welt geschafft. Der Apostel versichert aufs lebhafteste, daß Aufenthalt und Wirksamkeit in Rom nur eine vorübergehende Episode in seinem Leben sein werden, und unwillkürlich überträgt sich dieses Urteil auch auf den Brief selbst; aber augenscheinlich bedeuten sowohl das gegenwärtige Schreiben wie die künftige, persönliche Berührung mit den Christen Roms dem Apostel mehr. Die Dringlichkeit der Sprache im Briefeingang bezeugt es. Der Apostel hat ein brennendes Interesse, gerade an die Römer heranzukommen.

Diese lebhaften Stimmungsäußerungen lassen sich nicht begreifen als bloße Einführungen und Einrahmungen einer Abhandlung über das Evangelium, die lediglich dem persönlichen Bedürfnis des Apostels entsprungen wäre, der sich damit von den hier vorgetragenen Gedanken gleichsam innerlich befreien wollte. Der Brief ist vielmehr in seiner ganzen Ausdehnung recht eigentlich auf die römischen Christen gemünzt. Läßt er trotzdem vielfach die persönliche Note vermissen — nach der Anrede der Leser als ἀδελφοί suchen wir durch ganze Kapitel hindurch vergebens, — und erinnert er uns in der Tat vielfach an die Art einer Abhandlung: nun, so wird der Apostel eben diese Form für geeignet und notwendig gehalten haben, um mit seinem Schreiben bei den Römern den Eindruck zu erwecken, den er erwecken wollte. Von diesem beabsichtigten Eindruck spricht er sofort im Briefeingang mit deutlichen Worten.

Dem Apostel liegt es in erster Linie am Herzen, den Verdacht zu zerstreuen, daß er sich scheue, nach Rom zu kommen, weil er sich seines Evangeliums schämen müsse, als ob sein Evangelium auf die Verhältnisse und Bedürfnisse der Menschen in der Welthauptstadt Rom doch eben nicht zugeschnitten sei, und als ob es gewissen Kategorien von Menschen nichts zu sagen und nichts zu bringen

habe. Nein, er braucht sich seines Evangeliums wirklich nicht zu schämen; denn der Geltungsbereich des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo und vom Glauben beschränkt sich nicht auf einen Teil der Menschheit. Alle Menschen ohne Ausnahme bedürfen seiner zum Heil, auch die gerechtigkeitsstolzen Juden und die weisheitsstolzen Hellenen, ja, gerade an diese beiden Menschenklassen tritt das Evangelium mit seiner Glaubensforderung besonders dringlich heran (1, 16). Der Grundsatz von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil hat absolute und umfassende Geltung, er läßt keinerlei Rühmen des Menschen Gott gegenüber zu, und er setzt alle wirklichen und vermeintlichen Prärogativen, also auch die Prärogativen der Juden und der gebildeten Hellenen für die Frage nach der Erlangung des Heils außer Kraft und Geltung. Das ist's, was die Römer wissen sollen.

Die vom Apostel in unserem Briefe vorgetragenen Anschauungen werden also geradenwegs in ihr Gegenteil verkehrt, wenn man als leitenden Grundgedanken den Satz aufstellt: Die Prärogativen Israels bleiben auch bei dem Inkrafttreten der neuen Heilsordnung des Glaubens und der Gnade unberührt und unerschüttert; es muß umgekehrt lauten: Die neue Heilsordnung mit ihrem Grundsatz von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und mit ihrer Glaubensforderung erleidet durch die Prärogativen Israels auch nicht den geringsten Abbruch. Jener erste Satz kann nur bei einer Deutung von 1, 1—7. 16. 17; 3, 1ff. und Kap. 9—11 aufrecht erhalten werden, die wir aufs entschiedenste zurückweisen mußten.

Überraschend bleibt freilich unter allen Umständen das plötzliche Auftreten des *Ἰουδαϊσμός* in 1, 16; denn nach den vorausgehenden Versen erwarten wir nur ein *Ἑλληνισμός*. Und das Erstaunen wächst, wenn wir sehen, daß die gesamten Ausführungen des Apostels sich auch weiterhin in der Form einer Auseinandersetzung mit Einwürfen fortspinnt, die aus jüdischem Munde gegen ihn und sein Evangelium erhoben werden. Darin liegt das eigentliche Problem des Römerbriefes. Aber auch die Lösung liegt leicht zur Hand. Die Vorzüge des gebildeten Hellenentums kamen für das Bewußtsein des Apostels als ernstliche Gefährdungen seines Gnadenprinzips überhaupt kaum in Betracht. Dagegen hat er sich selbst erst innerlich abfinden müssen mit den wirklichen Vorzügen Israels und den Bedenken, die daraus für

die alleinige Geltung des Grundsatzes der Gnade und des Glaubens zu erwachsen schienen. Und er hatte auf seinem bisherigen Arbeitsgebiet im Kampf mit Juden und extrem gerichteten Judenchristen die Wahrheit des Evangeliums mit seinem grundlegenden Satz von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil immer wieder gegen die Ansprüche verteidigen müssen, die sich auf diese Vorzüge auch in der Frage nach der Beschaffung von Rechtfertigung und Heil gründeten. Deshalb konnte jener große religiöse Grundsatz von ihm gar nicht anders klargelegt und umfassend begründet werden, als in einer fortlaufenden Auseinandersetzung mit diesen jüdischen Ansprüchen: für des Apostels Empfinden und Bewußtsein wenigstens hätte keine andere Form der Darstellung genügt.

Aber hätte es denn nicht für die römischen Christen bei einer einfachen, positiven Schilderung des neuen Heilsweges ohne jeden Seitenblick auf jüdische Einwände und Ansprüche sein Bewenden haben können? Zu dieser Frage spitzt sich das Problem des Römerbriefes zu.

Paulus hat die antithetische Formulierung seiner Gnadenlehre gekannt und als zutreffenden und erschöpfenden Ausdruck seines eigenen religiösen Bewußtseins empfunden, lange vor Beginn seiner schriftstellerischen Betätigung (vgl. Gal. 2, 16), ja, es ist durchaus wahrscheinlich, daß er auch in seiner Missionspredigt, wenn er zu Juden redete — und er hat bekanntlich immer zuerst bei den Synagogen angeknüpft — von Anfang an sich dieser Formeln bediente. Aber in seiner Heidenmissionspredigt und in seinen Briefen an seine heidenchristlichen Gemeinden hat er sie grundsätzlich gemieden, wenn sie ihm nicht durch jüdische oder judenchristliche Gegnerschaft aufgenötigt wurden. Das Wort *νόμος*, ohne das die antithetisch formulierte Rechtfertigungslehre nicht zu denken ist, lesen wir im Römerbrief etwa 70mal, in den beiden Thessalonicherbriefen und im 2. Korintherbrief kommt es dagegen überhaupt nicht vor. Dem Römerbrief läßt sich hierin nur der Galaterbrief an die Seite stellen.

Die Darstellung des Römerbriefes könnte man deshalb als bloßen Ausfluß der persönlichen Empfindungen, Stimmungen und Bedürfnisse des Apostels allenfalls erklären, wenn der Galaterbrief erst kürzlich von ihm geschrieben worden wäre, und wenn der Apostel noch unter dem frischen Eindruck des eben erst ausgefochtenen Waffenganges mit den judenchristlichen Agitatoren in Galatien stände (vgl. v. DOBSCHÜTZ, *Die Entstehung des Römerbriefes*, in „Deutsch-Evangelisch“ 1912, S. 475 ff.). Aber zu dieser Annahme

vermag ich mich einstweilen nicht zu verstehen. Bleibt also nur noch übrig: entweder, daß Paulus sich in seinem Römerbrief mit geborenen Juden als seinen Lesern auseinandersetzt, oder, daß jüdische bzw. judenchristliche Einwirkungen auf die römische Gemeinde im Hintergrund liegen.

In Wirklichkeit kann aber nur das letztere in Frage kommen, da es völlig unmöglich ist, die jüdischen Einwürfe, mit denen sich der Apostel auseinandersetzt, als Einwürfe aus seinem Leserkreis selbst zu deuten. Die uneingeschränkte Anerkennung des Glaubensstandes der Leser und der Höhenlage ihrer christlichen Erkenntnis legt den entschiedensten Protest dagegen ein. Man belastet den Apostel unnötigerweise mit dem Vorwurf unwürdiger Heuchelei und Schmeichelei, wenn man, wie noch ZAHN (S. 22) es tut, zwischen den Zeilen des Römerbriefes herauslesen will, der Apostel habe bei allen diesen anerkennenden Urteilen doch immer im stillen den Hintergedanken gehabt, daß er ein Einverständnis mit seinen Zielen und mit den ihn bei seiner Arbeit leitenden Gedanken bei seinen (judenchristlichen) Lesern keineswegs voraussetzen dürfe. Die der Reihe nach auftretenden Einwürfe von jüdischer Seite, die der Apostel sich so lebhaft vergegenwärtigt, daß es häufig aussieht, als befände er sich in erregter Debatte mit einem Juden, sind nichts als rhetorische Einkleidungen der Gedanken, die der Apostel in wirkungsvoller Rede an die römischen Leser heranbringen will. Aber wir haben anderseits auch immer wieder feststellen müssen, daß die Art, wie der Apostel die Einwürfe zurückweist, durchaus auf heidenchristliche Leser zugeschnitten ist. Auch im übrigen setzt der Brief überall voraus, daß die Adressaten im großen und ganzen Heidenchristen sind; 1, 5. 6. 13; 16, 15, 16; 16, 26 reden in dieser Beziehung eine deutliche Sprache. Die Stellen, die ZAHN zum Beweis für die gegenteilige Behauptung verwendet, haben wir zum Teil zu entkräften, zum Teil (so 11, 13—32; 6, 17) sogar zu unseren Gunsten zu verwenden vermocht.

Daß neben der heidenchristlichen Mehrheit eine judenchristliche Minderheit vorhanden war, wird durch Kap. 14 erwiesen. Der Gegensatz zwischen Schwachen und Starken geht in Kap. 15 unwillkürlich in einen Gegensatz zwischen geborenen Juden und geborenen Heiden in der Gemeinde über. Die Starken haben augenscheinlich das zahlenmäßige Übergewicht. Paulus stellt sich klar und bestimmt auf ihre Seite; und es entspricht der Art der Behandlung jüdischer Ansprüche im Verlauf des ganzen Briefes, wenn er auch hier zunächst mit den Schwachen scharf ins

Gericht geht, bevor er den Starken ins Gewissen redet. Im übrigen hat er seine Auseinandersetzungen mit den jüdischen Einsprüchen keineswegs auf diese judenchristliche Minderheit der römischen Gemeinde gemünzt: sie sind ihnen weder zuliebe noch zuleide geschrieben. Sie setzen Anschauungen und Stimmungen im gegnerischen Lager voraus, die sich mit Richtung und Haltung der Schwachen in Kap. 14 nicht im mindesten berühren.

Aber der Apostel hätte seine Ausführungen schwerlich in diese Form gegossen, wenn die Rede aus jüdischem Munde und die Gegenrede des Apostels nicht auch für seine römischen Leser wirklich aktuelles Interesse gehabt hätte; kurz, wir müssen eine bereits eingetretene oder in bedrohliche Nähe gerückte Berührung der Adressaten mit der Opposition gegen Paulus und sein Evangelium zur Erklärung dieser Abschnitte annehmen, um sie geschichtlich und psychologisch begreiflich zu machen.

Der Apostel hat das lebhafteste Interesse daran, daß seinen römischen Lesern der *τύπος τῆς διδασχῆς*, der nach göttlicher Fügung für ihr Christentum bestimmend geworden war, und dem sie sich im Gehorsam des Glaubens freudig unterworfen hatten (6, 17), rein und unverfälscht erhalten bleibe. Gemeint ist damit die Form der christlichen Lehre, welcher der Satz eigentümlich ist: *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν* (6, 14), d. i. der paulinische Lehrtypus. Dem großen religiösen Grundsatz von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil will er in Rom eine feste, dauernde Heimstätte bereiten.

Dieses durch unseren Brief bezeugte Interesse an der Haltung gerade der römischen Gemeinde wird von den Exegeten durchweg richtig mit zwei Motiven in Verbindung gebracht: der Apostel schätzte mit sicherem Blick die hohe Bedeutung der Welthauptstadt für die weitere Gestaltung der Geschieke des Christentums ein; und für ihn war die Haltung Roms von besonderer Bedeutung, weil er eben im Begriff stand, sein Arbeitsgebiet nach Westen, nach Spanien, zu verlegen. Da bedurfte er eines neuen Stützpunktes. Rom sollte ihm für seine künftige Missionstätigkeit ebenso ein Rückhalt werden, wie Antiochien, Ephesus und Korinth es für seine bisherige Arbeit im Osten gewesen waren.

„In Sachen des Heils gibt es nach Paulus keinerlei Prärogativen; alle ohne Unterschied, die Juden und Heiden gleichermaßen, finden den Weg zum Heil nur in der willigen und völligen Unterwerfung unter die Gnade Gottes“: so formulierten wir den Grundgedanken des

Römerbriefes. Aber diese Sätze schließen eine feindselige Stimmung und Haltung des Apostels weder gegen das Judentum noch auch gegen das Judentum ein. Paulus ist sich niemals einer wirklichen Spannung zwischen seinem Evangelium und dem Evangelium der Urgemeinde bewußt gewesen. Die Autoritäten in Jerusalem, mit Einschluß des Jakobus, haben nach Gal. 2 ja sein Evangelium als das Evangelium anerkannt und ihm nichts hinzugefügt; sie haben also das Gesetz nicht als notwendige Vorbedingung des Heils hingestellt. Reibungen konnten sich hinterher nur ergeben und haben sich tatsächlich ergeben in der Frage nach der fortdauernden Verpflichtung der geborenen Juden zum Halten des Gesetzes. Sobald die Anerkennung einer solchen Verpflichtung die Wahrheit des Evangeliums, das Heilsprinzip der Gnade, gefährdete, hat Paulus flammenden Protest dagegen erhoben. Die Stellung unter dem Gesetz und die Beschneidung haben für den Christ gewordenen Juden in demselben Maße adiaphorischen Charakter, wie die Frage, ob einer, der Christ geworden ist, dem Sklavenstande oder dem Stande der Freigelassenen angehört (1 Kor. 7, 17 ff.). Eben dadurch ist eine völlige Gemeinschaft der Judenchristen und Heidenchristen in den Bereich der Möglichkeit gerückt. Und zur Herstellung einer solchen völligen Gemeinschaft zwischen den beiden Teilen der Christenheit mitzuwirken, ist ein Hauptanliegen für den Paulus des Römerbriefes. Ja, wir müssen sagen: von diesen Unionstendenzen ist der Apostel beseelt gewesen, solange er sich um die Kollekte für Jerusalem bemüht hat; und das hat er nach seiner eigenen Aussage (Gal. 2, 10) von den Tagen des Apostelskonzils ab aufs eifrigste getan. Was ihm die Kollekte in dieser Beziehung bedeutet, erfahren wir aus 2 Kor. 8 u. 9. Kein Wunder, daß diese Unionsbestrebungen gegenwärtig seine ganze Seele erfüllen, wo er im Begriff steht, die über Erwarten reich ausgefallene Kollekte als ein sichtbares Zeichen der *κοινωνία* zwischen Heidenchristen und Judenchristen (15, 26) nach Jerusalem zu überbringen.

Aber der Fortgang der Rede in 15, 27 belehrt uns, daß diese eifrigen Einigungsbestrebungen des Apostels nicht bloß opportunistischen Beweggründen entspringen, sondern tiefer begründet sind. Die *πνευματικά* gehören doch den Juden in erster Linie, sie sind die ersten und berufenen Träger des göttlichen Heilsratschlusses; und die Heiden sind ihnen dafür zu Dank und Gegendienst verpflichtet, daß sie von ihnen her an den *πνευματικά* Anteil empfangen. Das *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* ist von Haus aus der echte Ölbaum; die

Heiden sind Zweige des wilden Ölbaums, die in den echten Ölbaum eingepropft wurden (11, 16 ff.). Israel in seiner Gesamtheit ist Träger des göttlichen Verheißungswortes, das seine Erettung und Beseligung in Aussicht nimmt (9, 6; 11, 1). Und die herrliche Endvollendung wird nicht eher eintreten, als bis diese Verheißung des treuen und wahrhaftigen Gottes (11, 29) ihre Erfüllung gefunden hat.

Das sind ganz gewiß Vorzüge Israels; aber ebenso gewiß sind es im Sinne des Apostels keine Prärogativen, die Wert und Geltung hätten in der Frage nach den Bedingungen und Voraussetzungen für die Erlangung des Heils. In diesem Punkte stehen die Juden trotz alledem mit den Heiden völlig auf einer Stufe.

Man tut dem Apostel bitter Unrecht, wenn man ihm vorwirft, daß er mit diesen Gedanken von den Vorzügen seines Volkes in einen unlösbaren Widerspruch zu seinem Gnadenprinzip trete, daß er hier sozusagen eine doppelte Erfüllung der Verheißung lehre, die eine für das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, die andere für das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα, und daß er durch solche Betrachtung seine eigene Glaubenserkenntnis belastet, verwirrt und aufs tiefste geschädigt habe (HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Abschn. II). Der Vorzug des Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα bleibt auch in der gegenwärtigen Heilszeit der Besitz der Verheißung, daß es in seiner Gesamtheit zum Heil gelangen werde. Aber dadurch läßt sich der Apostel von seinem Gnadenprinzip auch nicht um Haaresbreite abdrängen. Das ist vielmehr die eigentliche und einzige Tendenz der gesamten paulinischen Theodizee (Kap. 9—11), daß der Apostel deutlich machen will, wie durch diese Verheißung jenes Prinzip auch nicht die geringste Einbuße erleide: die Erfüllung der Verheißung wird unter vollkommener Aufrechterhaltung dieses obersten religiösen Grundsatzes eintreten. Nachdem einmal mit Christo die Zeit des Glaubens und der Gnade angebrochen ist, sind dem echten Ölbaum nur σκεύη ἐλέους eingegliedert. Es ist das πρῶτον ψεύδος der Auffassung HARNACKS, daß er meint, nach paulinischer Anschauung mache das Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα in seiner Gesamtheit auch in der gegenwärtigen Heilszeit den organischen Bestand des echten Ölbaums aus. Nein, diese Würde fällt jetzt den Gläubigen aus Juden und Heiden zu. Und nur der Gedanke bleibt bei der Verwendung dieses Bildes nunmehr noch als Vorzug Israels übrig, daß die Gläubigen aus Israel von Haus aus ein Anrecht auf die Zugehörigkeit zum echten Ölbaum hatten, und daß die ungläubigen Israeliten, die gegenwärtig um ihres Unglaubens willen aus der Mitte

der Zweige entfernt worden sind, sich deshalb leichter und natürlicher wieder werden einpfropfen lassen, als es bei den gläubigen Heiden der Fall gewesen ist. Aber ihre Wiedereinpfropfung setzt ihre Zuwendung zum Gehorsam des Glaubens, d. h. die Anerkennung der absoluten Geltung des Prinzips der göttlichen Gnade voraus. Gerade die unbedingte Geltung dieses Prinzips, das übrigens schon dem Verheißungswort selbst immanent war (9, 6 ff.), hat aus der Mehrheit des jüdischen Volkes gegenwärtig *σχεύη ὀργῆς* gemacht. Aber Gott wird Mittel und Wege finden, sie gerade auf diesem Wege zu *σχεύη ἐλέους* zu machen, d. h. die Vorbedingungen für ihre Wiedereinpfropfung in den echten Ölbaum zu beschaffen. Dem Grundsatz der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Heil muß und wird unter allen Umständen sein Recht werden, und sollte es auch darüber in scheinbarem Widerspruch zu dem Wortlaut des Verheißungswortes zu einem *ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν* und zur Verstockung und zur zeitweiligen Verwerfung der Juden kommen. Das ist der wahre Sinn von Röm. 3, 1—8 und von Röm. 9—11.

Die Stellung des Apostels zum Judentum und zum Judenthum bedeutet nach alledem in keiner Hinsicht einen jüdenchristlichen Vorbehalt, „der seine Grundüberzeugung durchkreuzt und ihre überzeugende Kraft in Frage stellt“, und der Apostel verdient den Vorwurf wirklich nicht, daß er in dieser Frage „nicht als eindeutiger Mann erscheine“ (HARNACK).

Im Lichte unserer Ausführung tritt auch die Einseitigkeit der Auffassung von FEINE deutlich hervor, daß der Apostel in seinem Schreiben in erster Linie die hochmütige und ablehnende Haltung der heidenchristlichen Römer gegen das Judentum und gegen die Synagoge habe treffen wollen. Darum lasse er in der Schilderung der Wege und Ziele Gottes mit der Menschheit die unveräußerlichen Vorrechte Israels kräftig hervorleuchten, darum entrolle er für die römische Gemeinde das Bild der neuen Weltreligion, die an die Stelle der Universalreligion des Alten Testaments getreten sei.

Wir haben schon in der Adresse des Briefes eine gegenteilige Stimmung festgestellt. Paulus betont hier die völlige Übereinstimmung des Evangeliums auch seinem Inhalt nach mit den Weissagungen des Alten Testamentes. Und er will den Heidenchristen die Gewißheit stärken, daß ihnen dies mit dem Alten Testament übereinstimmende Evangelium unverkürzt zu eigen gehöre. Und auch im weiteren Verlauf des Briefes haben wir immer wieder das Gefühl, daß der Apostel vor allem unberechtigte Ansprüche des Judentums dämpfen wolle. Daß er daneben gelegentlich auch heidenchristliche

Überhebung mit scharfen Worten geißelt (II, 18 ff.), darf uns nicht wundernehmen. Das Motiv dafür ist hier dasselbe wie dort: aller menschlicher Hochmut, alles menschliche Rühmen muß eben zuschanden werden vor der Alleinherrlichkeit Gottes und seiner Gnade. Aber daß von dem Hochmut der jüdischen Werkgerechtigkeit her die größere Gefahr für den Bestand seiner Gnadenlehre drohte, das hatte der Apostel während seiner bisherigen Wirksamkeit hundertfältig erfahren. So erklärt es sich, daß er in der Klarstellung und Verteidigung seines großen religiösen Grundsatzes es in erster Linie darauf abgesehen hat, diesem Hochmut der Juden zu begegnen: auch aus ihren wirklichen Vorzügen sollen und dürfen sie kein Vorrecht vor den Heiden in bezug auf die Vorbedingungen für die Erlangung des Heils und in bezug auf die Art der Heilsverwirklichung herleiten.

Auch die uns namentlich in den Kommentaren von HOFMANN und ZAHN begegnende Rede von einer führenden Rolle Israels in der Heilsgeschichte der Gegenwart oder von einem besonderen Beruf, der Israel für die Zeit der Heilsverwirklichung vorbehalten sei, muß sich nach unseren Ausführungen eine wesentliche Einschränkung gefallen lassen. Nur die Tatsache, daß um der Verheißung willen Gesamtisrael das Heil unter allen Umständen erreichen wird, und die darin begründete Wahrheit, daß das Ende nicht kommen kann und wird, bevor Israel in der Gesamtzahl seiner Glieder ins Gottesreich eingegangen sein wird, geben Leitgedanken ab, durch die der Gang der Dinge ganz objektiv beherrscht und bestimmt wird. Aber daraus erwachsen für die israelitische Nation weder besondere Vorrechte oder Erleichterungen und Begünstigungen in bezug auf den Heilsempfang, noch besondere Aufgaben, die es bis zur Zeit der Vollendung hin zu erfüllen hätte. Gott hat den *νόμος πίστεως* mit den in ihm liegenden allgemeingültigen Forderungen und Normen ohne alle Rücksicht auf Vorzüge und Verdienste von Menschen für die Heilszeit aufgestellt und wird davon auch nicht etwa zugunsten der Juden abweichen, als könnten die Verheißungen in dieser Beziehung auf ihn in gewissem Sinne einen Zwang ausüben. Gott ist in gleicher Weise der Heiden wie der Juden Gott, sagt der Apostel 3, 29. Und daraus folgert er, daß die Voraussetzung der Rechtfertigung und Errettung für Juden und Heiden selbstverständlich völlig gleich sein müsse: zeitliche Prioritäten oder sachliche Prärogativen gibt es da nicht und kann es nicht geben.

So laufen die mannigfaltigen Gedankenreihen des Römerbriefes

doch immer wieder in dem einen, großen Grundgedanken zusammen, der das gesamte religiöse Empfinden und theologische Denken des Apostels beherrscht: alles Heil ist in Gottes Gnade allein begründet, alles menschliche Rühmen in Sachen des Heils ist ausgeschlossen; alle Menschen ohne Unterschied, Heiden und Juden, können nur auf einem und demselben Wege zum Heil gelangen: durch den Gehorsam des Glaubens und durch die göttliche Gnade.

Index I.

Namen und Sachen.

Abba, lieber Vater!: urchr. Gebetsformel 287

Abraham 385
Glaube 150 ff.; im Jak.-br. 134—35; *πατήρ περιτομῆς* 140—41; *σπέρμα* 142—43. 46, 318—19, 404; *σπέρμα* phys. 369—70; Rechtfertigung 4, 78, 130. 32 ff.; Verheißung 143; Verh. u. Juden 147

Adam 230—31, 35—36
u. Christus 172 ff.; Zeit von A. bis Moses 177. 93; Sünde u. Nachwelt 178—82; für den Sündenfall verantw. 181

Adiaphora 269, 445
adjectiv. neutr. sing. c. gen. als abstractum 50

Adonaj = *κύριος* LXX 357

Adoption als Gnaden- und Rechtsakt 289

Allmachtsformel 401

Anakoluth 88, 174, 473. 86

Anthropologie, paul. 276 ff.

aor. ingress. 442. 51
ἀπὸ-κωλύ-Κonstruktion

36, 51, 81, 242, 462

Apostel 360, 425. 71

Apposition, Satz- 253

Artikel
gener. 81, 144, 320; -losigkeit bei P.: zur qualitativen Nüancierung 9, 11, 69, 92, 143, 221. 60, 342—43. 52; sonst: 211. 30. 55, 431

Auferstehung
paul. Lehre 275. 78—79; des Fleisches unpaul. 275; -sleiblichkeit 278—79

Augustin
Erbsündenlehre 180; Urteil über R. 7, 13—25: 244

Berufung 7

Beschneidung
die wahre 92—94; u. Rechtfertigung 139

Bestimmungen, attrib. präp. im R. 11

Bilderdienst 54

Chiasmus 74, 175, 470
Christen

Adiaphora 445; Bruderliebe 439; u. Christus 215; Freiheit 269; Gesetz 222; Haltung 209; Heilsgüter 456; Hoffnung 162 ff.; u. Kreatur 294; Leben 76, 194 ff., 207. 28; Lebensregeln 412 ff.; Leiden 288; u. Nichtchristen 78; *πνεῦμα* 228. 78; *σάρξ* 273. 76—77; Selbstbeurteilung 209; u. Sünde 257. 59; Verfolgungen 443; Charismen 185.

Christus
Abstammung 18; u. Adam 172 ff.; Auferstehung 151. 55, 57. 61. 96. 203. 26, 354; *in seinem Blut* als ntl. *ἡγιασμένων* 114; Ende des Gesetzes 264; Gottheit 17 ff., 315; Heilswirkungen 119—21. 63. 86; irdischer 10—11, 18, 226. 57. 75; Jesus = hist. Person 11; *τὸ κατὰ σάρκα* 315; *κύριος*: cf. dort; Lebensgemeinschaft mit Chr. 289; *ἄλδος τοῦ προσκόμματος* 346; Menschwerdung 254. 354; Messias: cf. dort; *μυστήριον* 487; Mittlertätigkeit als *κύριος* 309; Parusie: cf. dort; Präexistenz 18, 254; *πνεῦμα* 197, 259. 77—78; *ῥῆμα* 361; als Richter 82, 452; *σάρξ* 10—11, 256 ff.; leidentliche Bez. zur Sünde 200. 8; Tod 155. 65—66. 69. 94—95. 202. 59, 451; Herrschaft des Todes über ihn 207; Herrschaft über die Toten 451; Verklärung 303; sündlose Vollkommenheit 257 ff.; Vorbild 460 ff.

Christusmystik, paul. 277 ff.; joh. 278

creatio ex nihilo 151

Dativ. zur Bez. zeitl. Ausdehnung 488

Determinismus 305

Diatriben, stoisch-kyn. 63, 70, 353

Doxologien 57, 315, 401

Endgericht 78—79, 82, 100, 452

Epiktet 70, 85—86, 279

Erbschuld, unpaul. 181. 91

Erbsünde, Erbtod, Erbübel 175—76. 80—82

Erkennen, rel., als Sache des *νοῦς* 53

Ethik, paul. 266, 412 ff.

Evangelium (cf. Paulus)
Darstellung im R. 33; gesetzsfreies 405; u. Heiden 409; Inhalt 39 ff., 121; Folgen für die Juden 21; *der Unbeschnittenheit* 14; der Urapostel 19.

Feindesliebe 428 ff.

Freiheit, christ. 269, 432
fut. logicum 92, 128, 204. 7, 309, 89

Genugtuungstheorie
unpaul. 120

Gerechtigkeit: cf. *δικαιοσύνη*, Rechtfertigung

Geschichtsphilosophie, paulin. 173. 92

Gesetz: cf. *νόμος*

Glaube: cf. *πίστις*

Glaubensgerechtigkeit
durch P. personifiziert 353, 407

Gnade: cf. *χάρις*

Gott
Allmacht 150—7; Attribute 53; berufender 6; *δόξα* 464; Einheit 127—28; Erbarmen 410; Gerechtigkeit 39 ff., 98, 100. 7; Königsherrschaft (*Reich*) 456; Kindschaft 168, 282. ff., 86; Liebe 163. 66; L. zu G. 302. 6; Richter 452; Theodizee 310 ff., 66—411; Vater 17; Wahrhaftigkeit 464; Zorn 47, 68, 70—71, 74, 77, 79, 166, 334, 429. 33; Zorngericht: cf. dort.

Götter
heidn., von P. existierend gedacht 54; zum *κόσμος* gehörig 54; Kult 52, 54;

Handeln, rel., von der *καθόλα* geregelt 53

Heiden

allg. Physiognomie 63; Entstehung 52; Gotteserkenntnis 65; Gottes Barmherzigkeit an ihnen 464; Zweck des göttl. Heilswillens an ihnen 409; im Ggstz. zu Juden 13 ff., 76; Dankeschuld an diese 474; Warnung vor Hochmut gegen sie 21, 386, 410; u. *ἀλλοτρίω* 66; Pauli Urteil 343; Sündenerkenntnis 60—61; Unentschuldbarkeit 50, 56; Urschuld 48 ff.

Heil

Botschaft 13; Gewißheit 5, 160. 63. 68. 73. 95—96, 281 ff., 304; paul. Lehre 258 ff., 281 ff., 88, 303—6; Taten Gottes 110; Tatsachen 155; Vertrauen 35, 171. 98, 303; Verwirklichung bei den Heiden 63; Weg 45, 153 353; göttl. Wille 303—6. 72.

Hellenistisches 64, 279—80,**357, 401. 17****Hoffnung**

der Christen 162 ff.; Gemeinschaft 462

Ich: cf. *ἐγώ***Imputationsgedanke**

190—91

Irreligiosität: cf. *ἀσέβεια***Jobeljahr III****Juden**

Bekehrung der Gesamtheit 382; als Christen nach P. 268; der Diaspora 190; u. Ev. 45, 76, 103; charakt. Fehler 325; Gesch. 310 ff.; Gesetz 265; u. Gott 319, 40, 410; Hochmut 20, 37 ff., 88 ff.; u. Heidenmission 378; Heil als Gesamtheit verheißen 318; Idealjude nach A. T. 94; *Israel* 94; der paul. Zeit 366, 73; Schuld 345, 49, 407; Theologie 314, 418; Verheißung 147, 404 ff.; Verstockung 311 ff., 96, 404 ff., 10—11; hl. Volk 385; Vorrechte 37 ff., 45; Vorzüge 149, 268, 348; Wesen des wahren J. 93—94, 266

Judenchristen

Agitation gegen P. 20, 32, 46, 482 ff.; u. Heidenchr. 475; Minorität in Rom 17

Judentum: Universalismus 128—29**Kaiserkultus** 12, 357—58, 443**Kapporeth: Christus die ntl. Ii2****Kenchreä** 476**Korinth** 470. 78. 81

magische Einschätzung der Taufe 214; Gemeinde 476

Kreatur 292. 94**Lasterkatalog** 56, 62, 64 ff.**Leben: cf. *ζωή*****lex: tertius usus legis** unpaul. 268, 352**Libertinisten** 201**Liebe: cf. *ἀγάπη*****Messias**

Χριστός 7, 12, 275, 357; *der Sohn Gottes* 10, 18

Missionspredigt, paul.

219

Monotheismus 129**Moses** 177, 313—14. 25. 28.

37. 53. 62, 404

Mysterienkulte,

hell. 214—16. 79—80; Sprache 215. 79, 401. 17

Oboedientia activa

Christi unpaul. 190—91

Obrigkeit 432—35**Opfer**

eth. Nüancierung durch P. 415—16; alttest. u. P. 416

Oxymoron 50, 151, 220**Päderastie** 58**Paronomasie** 60**partic. durch *μή* negiert** 59**Parusie** 275. 91, 442**Paulus**

Abrahams Glaubensrechtfert. 154; Adiophora 458; Anthropologie 276 ff.; spez. Aufgabe der Apostel nach P. 471; Apostel 13—15, 35, 469; Aquila u. Priska 478; Askese unpaul. 280; Astrologie 310; P. u. d. A. T. cf. Testament; Auferstehung 275. 78—79; Bekehrung 281; Bekenntnis 357; Benjamins 369; Berufung 8; Bescheidenheit 25, 381; *χάρις* 421, 69; *χάρισμα* 25; Christologisches 215. 77—78, 309, 16;

Damaskus 357; Dualismus 280; Ethik 412 ff.; Evang. u. urapost. 19, 219; Inhalt des paul. 11—12, 18 ff., 39 ff.; Ursprung des Ev. 391; Eigenart 487; Ev. als Botschaft vom Glauben 12; Darstellung des Ev. im R. 33; R. 11, 32 als Summarium des paul. Ev. 398;

christl. Freiheit 269; Geistesbesitz 246; -mitteilung 137. 67. 96—97, 213—4; -m. u. Taufe 277; Gesetz in Gal. u. R. 260—1; Lehre vom G. aus A. T. begründ. 269; G. u. Nächstenliebe 438 ff.; G. 259 ff.; tertius usus legis unpaul. 268; Geschichtsphilos. 173. 92; Gotteslehre 394, 402; Gotteskindschaft 282; heidn. Götter 54; Glaube 35, 153—54, 302; Heidenchr. 268, 463; H. u. Dankeschuld an die Juden 474; Heilsgewißheit 186; -lehre 258 ff., 81 ff., 88, 90—91, 303—6; Hellenistisches: cf. dort; *ὁμοθεσία* 288 ff.; Ironie 88 ff.; Irrlehrer 482 sqq.; Verheißung an Israel 147; 318; 403 ff.; Juden: Agitation gegen P. 20, 101. 29, 32. 92. 96—97, 211. 22, 482; Theologie 314, 418; Verstockung 311 ff., 404 ff.;

in Kenchreä 477; Kollekte 474; *κύριος* = *πνεῦμα* = *δόξα* 215; vorhrr. Leben 229. 48;

Mission: Grundsatz 471. 73; in Illyrien 470; Predigt 63, 219; Umfang bis zum R. 470; Monotheismus 129; Moses 313; hell. Mysterien: cf. dort;

Nationalstolz 312—14. 85; Naturverständnis 294;

Opferlehre 415—16; alttest. Opfer 416;

Parusie 291, 442; *πνεῦμα* 23, 214, 49, 77 ff.; *πν.* u. Stoa 279 sqq.; *πν.* = *γνώσις* unp. 280; Prädestination 303—6. 23—24. 45. 87; als Prophet 391; Prophetie 423; Psychol. 276 ff.; Rechtfertigung: cf. dort; Reise nach Jerusalem 473—4; Rom 473; Spanien 473;

σάβας 276; Selbstbeurteilung 7, 248, 409; Urteil über d. Staat 432—35; Jeder bleibe in s. Stand! 268; und die Stoa: cf. dort; Taufe 212—16; Theodizee 310 ff., 66—411;

perfect., Sprachgebr. des**griech. 39****Philon** 64, 87, 132. 73, 438**Phoebe** 476. 91**Pleonasmus** 54, 185**Plural., schriftstell. 12, 101. 26****Prädestination**

paul. Lehre 303—6. 23—24. 45. 87; Israels 403 ff.

praes., von der Absicht gebraucht 69**Propheten** 63, 260, 344, 488—89**Psychologie, paul.** 276**Rechtfertigung**

nach P. 136—37. 85. 95, 265, 85; Mittel 110; Initiative 153. 66, 265; u. Auferst. Chr. 156—57; Sündenvergeb. 166; u. Leben 188. 95 ff.

Römer

heidenchr. Gem. 17, 219. 21. 27. 29. 87, 369—70, 466. 69. 79 Warnung vor jüd. Agitat. 20, 32, 46, 222; Juden in Rom 211—12; Mahnung zur Eintracht 463, 75; rechtskundig 224; Zustand 31, 197, 443 ff., 66

Rühmen, kein R. vor Gott 121. 24. 61. 65, 306. 72**Schechina** 314**Schöpfungswerke** 62**Sklave** 268

sakrale Loskaufung im Altertum 111

Sohn Gottes: cf. Christus, Messias u. ä.**Soteriologisches** 201**Staat u. P.** 432—35**Steuerentrichtung** 433**Stoa** 63, 79, 85—86, 279, 417

Stellvertretung Christi
120, 226
Sühneopfer, alttest. 119
Sünde: cf. ἀμαρτία
Syllogismus 164. 66

Tag des Zornes, alttest. 69,
71, 100

Taufe 163. 67, 200. 2—3,
12—16. 77, 443

Testament, Altes
keines Beweises bedürftig 104;
u. Götzten 52; göttl. νόμος 260;
seine Offenbarung 9; u. P. 19,
64, 90, 103. 55, 269. 81, 328.
36—37. 53—54. 58 ff., 63, 74 ff.,

429. 52. 61. 64; Universa-
lismus 20, 128—29
Theodizee 1, 310 ff., 66
—411

Tod

Allgemeinheit 175 ff., und
Stunde 177. 80—82

Urapostel

Sohn Gottes 19; Ev. u. paul.
19, 219; Missionsgebiet 14; Ver-
einbarung mit P. 14

Urchristen

Bekenntnis 357; *Katechismus*
des *Urchristentums* 412; Gottes-
dienst 481; soz. Schichtung 481;

Uroffenbarung 48, 62

Unterschied Stoa—Paulus 64

Vaterunser 286

Vergeltung, göttl. 3, 79
Versöhnung 167 ff., 214.
72

Wollustlaster 57, 64,
442

Zorn Gottes: cf. Gott

Zornaffekt bei Gott 71,
74

Zorngericht

Gottes 56, 68—69, 71, 166;
der Tag des Zorns alttest. term.
tech. dafür 69; Errettung davon
durch Christus 166

Zungenreden 277, 423

Index II.

Griechische Wörter.

ἀγαθός *sittl. beurteilgut* 232;
— *ὅν* als wirkendes Prin-
zip 238.

ἀγαθωσύνη 468.

ἀγαπᾶν τὸν θεόν 306.

ἀγάπη

τοῦ θεοῦ gen. subj. 163; Gebot
der Liebe 277, 429. 37; u. Gesetz
438 ff.

ἀγίασμός in sittlicher Wen-
dung 221.

ἅγιος

artikkelos = objekt. heilig 10;
mit der Sünde unverworren 232;
vom Opfer 416; plur.: Bez. für
Christen 16, 299.

ἀγνοεῖν 201. II. 23.

verkennen 348; οἱ θέλω ὑμᾶς
ἀ. 26, 391

ἀδελφός 224, 391.

ἀδικία

Abnormität 48, 325. 49; relig.:
Verkehrung der göttl. Wahrheit 48,
74; Rechtsverletzung, um jem. zu
schädigen 59.

ἀδόκιμος *unannehmbar* (δέ-
χομαι) 59.

ἀδύνατον substantiviert 253.

αἰών, ὁ αἰ. οὗτος 291, 418.

αἰώνιος v. Gott 488.

ἀναθαράα *sittl. befleckende*
Tat 56.

ἀνοή *Predigt ihrem Inhalt*
nach 361.

ἀλήθεια: τοῦ θεοῦ

der wahre Gott selbst 57; ge-
offenbarte göttl. Wahrheit 74.

ἀλλάσσειν ἐν Hebraism.
(cf. ψ 105, 20) 54.

ἀμαρτία

sing.: Herrscherin Sünde 175—
76, 206—7. 39. 41. 54. 57; wir-
kendes Prinzip 238; plur.: *ein-
zelne Tatsünden* 227; ἐπιθυμία
ihre Voraussetzung 227; u. Gesetz
231. 61; u. Adam 175. 77; Sün-
denfall 293, 484; — cf. Rechtfert.,
καταλλάσσειν, Erbsünde.

ἀμεταμέλητος 394.

ἀναζῆν 231.

ἀνάθεμα εἶναι *exkommuni-
ziert sein* 313.

ἀναπολόγητος 66.

ἄνθρωπος

abgeblaßt 126; ἔσω ἀ. = νοῦς
241. 76; ἔσω ἀ. des Wiedergeb.
278; πρῶτος u. δεύτερος 173;
plur.: R. I, 18: 48; πάντες 187.

ἀνόμως *ohne geschr. Ges.*,
formaler Untersch. von

ἐν νόμῳ 76.

ἀνοχή 69; die vorchr. Zeit
die Zeit der ἀ. 118.

ἀντιλαμβάνεσθαι 448.

ἄξιος *gleich an Gewicht u.*
Wert 291.

ἀόρατος

τὰ ἀ. τοῦ θεοῦ *die unsicht-
baren Eigenschaften Gottes* 50.

ἀπαρχή *Erslingsbrot* 385.

τοῦ πνεύματος 296.

ἀπιστία *Bundesbruch* (ᾠδ)
97.

ἀποβολή 1) *Wegwerfung*;

2) *Verlust* 382.

ἀποκαταδοκία *sehnsüchtiges*
Harren 292.

ἀπολύτρωσις 110—12, 259.

Gott als Vollzieher 110; wirkt
Befreiung von vergangener Sün-
denschuld 111.

ἀποστολή *Apostelamt* 13.

ἀπόστολος *Gesandter mit be-
sonderem Auftrag* 7.

ἀποτομία *Gerichtsstrenge* 387.

ἄρα οὖν 187, 246; im N. T.
nur bei P. (11 mal) 246.

ἄρσεν *Mannsbild* 58.

ἀρέσκειν 460.

ἀσβεία 47; Folge: ἀδικία
48; Unentschuldbarkeit
50, 56.

ἀσύνετος *unverständlich* 60.

ἀσύνθετος *unbeständig* 60.

ἀσχημοσύνη *opus obscenum*
58.

ἄφεσις

Unterschied v. πάρεσις 116—
17; Straferlaß gemäß judiziellen
Urteils 116—18.

ἀφορίζειν mit Bezug auf
die göttl. Gnadenwahl 8.

ἀφορμή 231.

Βάαλ

c. art. fem. gen. 371; αἰσχύνη
LXX 371.

βάθος 400.

βαπτίζειν 201—2.

βάβραρος 28.

βασίλευειν 179.

βαστάζειν 460.

βέβαιος 145.

γάρ jawohl! 24; erläuternd 133; begründ. 252.

γίνεσθαι

μη γένοιτο: Ausdruck des rel. Abscheus 97—98.

γινώσκειν 230, 302.

γνώσις theor. Erkenntnis; = πνεῦμα unpaul. 400.

γνωστόν, τὸ γν. τοῦ θεοῦ das von Gott Erkennbare 50.

γράμμα = νόμος 93, 228. 66.

δέ

nein, vielmehr in Wirklichkeit 60; ohne μὲν 178; metabaticum 272, 333. 84; explic. 343; copulat. 423.

δεῖσθαι vom Bittgebet 24.

δίαι

c. gen. zur Bez. des begleit. Nebenumstandes 93, 139, 297, 457, 462; c. acc. 157, 293, 395; c. gen. kausal? 253.

διακονία 424.

διακρίνειν kritisieren 448.

διάκρισις Kritisierung 448.

διαλογισμός 448.

διαταγή 432.

διαφέρειν: — οὐτα sittl. differente Dinge 89.

διδασκαλία 424.

διδασχὴ Lehre 218.

διδόναι: τόπον 429.

δικαιοκρισία gerechtes Urteil 70; u. νόμος 77.

δικαιος 44, 232.

δικαιοσύνη

θεοῦ ἐκ πίστεως 39 ff., 48, 100; δ. θεοῦ ergänzungsbed. Begr. 41 ff.; πίστις alleinige Voraussetzung. 42, 108; νόμος 343; θεοῦ 116, 25, 348—49; u. ζωῇ 43, 193; ἡ ἐκ πίστεως personif. 353.

δικαιοῦσθαι 215.

Sündenvergeb. 166; negat. Aussage 167; Verhältn. z. καταλλάσσειν 167.

δικαίωμα

Rechtsordnung 61; Rechtfertigungsordn. 184—85, 88; τοῦ νόμου 258. 74.

δικαίωσις: Anwendung von δικαίωμα 156. 85. 88.

διότι zur Einführ. eines Realgrundes 52, 104.

δοκιμᾶν auf Grund einer Prüfung für gut erachten 58, 89; spez. Tätigkeit des νοῦς 418.

δοκιμή

nur bei P. 162; Bewährtheit 162.

δόκιμος Billigung findend 456.

δόξα

überweltliche Gloria 53, 108; = κύριος = πνεῦμα 215; Häufigkeit im R. 108; θεοῦ (g. poss.) 109, 61, 464; äußere Erscheinungs-

form der Auferstehungsleiblichkeit 278; u. πνεῦμα 278.

δοξάζειν 381.

δοῦλος: alttest. 7; christl.

u. apost. Prädikat 7.

δουλοῦν: — ωθήναι zum

Sklaven gemacht sein 220.

δύναμις θεοῦ Gotteskraft

(1 Kor. 2, 3—5) 34.

δωροφορία: ἀπ. λεγ. 475.

ἐγὼ

u. ἀμαρτία 239; αὐτοῦ ἐγὼ 244 ff. 52, 313, 468.

ἐθνός: — ἡ Gegensatz zu Juden 13 ff.

εἶγε 164.

εἰδέναι erfahrungsmäßig

wissen 162.

εἰκῇ ohne Rechtstitel 432.

εἰκὼν Nachbild 54.

εἶναι

prägnant 316; ἔστε fehlt im N. T. 426.

εἰπερ 273. 88.

εἰρήνη Herzensfriede 17, 160, 272.

Anklang an den hebr. Gruß 17. εἰς 1) bestimmt zu, 2) reichend zu 232; u. ἐν 242.

ἐκλογῇ Qualitätsbez. 374.

Ἕλληνες: = σοφοί 28, 35, 49. 75.

ἐλλογεῖν 178.

ἐλπίς Gegenstand der Hoffnung 297.

ἐνδείκνυσθαι durch die Tat beweisen 80.

ἐνδείξις 115—16.

ἐνδυναμοῦσθαι stärken 153.

ἐνεργεῖσθαι wirksam werden (med.) 227.

ἐντολή 231. 62.

ἐντυγχάνειν τινὶ κατὰ τιος bei j. gegen j. klagen 370.

ἐξαγοράζειν 259.

ἐξεγείρειν ins Dasein rufen 326.

ἐπαγγελία:

Ruhmestitel Israels 314—15; Träger 315; Ggstz. zu νόμος 144; ἔ. βεβαία eine ihrer Erfüllung gewisse Verh. 145.

ἐπαναπαύεσθαι sich auf etw. verlassen 88.

ἐπὶ: ἐφ' ᾧ auf Grund dessen, daß 176.

ἐπιγνώσις (1 Kor. 13, 12) 58, 348.

ἐπιμένειν c. dat. 201.

ἐπιθυμία: Voraussetzung der ἀμαρτία 227.

ἐπονομάζεσθαι med. 88.

ἐργάζεσθαι: u. πιστεύειν 265.

ἐριθεία selbstsüchtige Gesinnung 73—74.

ἐριθεύειν um Lohn arbeiten 73.

ἔτερος nicht = λοιπός 437.

ευαγγέλιον 1) Tätigkeit 8, 23, 470; 2) Inhalt 8.

εὐδρεστος: von P. stets auf Gott bezogen 416. 18

εὐδοκία 347.

εὐλογία Schönrederei 483. εὐδοδοῦσθαι das Glück haben, etw. tun zu können 24.

ἔχειν τιὰ ἐν: von andauernder Haltung 58.

ἐχθρα aktivisch 272.

ἐχθρός feindselig (aktiv.) 168—69, 394.

ζῆν 284.

ζωή

positive Kehrseite von σωτηρία 34, 167; αἰώνιος 76, 193; u. χάρισμα 185; eschatol. 185; Quelle 196; u. Gerechtigkeit 43, 188; Ggstz. νεκρός 274.

ζωοποιεῖν = ἐγείρειν 275, 85.

ἡδη nunmehr endlich 24, 441.

ἡμέρα ὀργῆς eschat. 71.

ἡττημα 379.

θειότης göttl. Qualität 50; Erhabenheit u. Maj. Ges 51.

θεὸς πατὴρ fester liturg. Begriff bei P. 17.

θεότης göttl. Sein 50.

θήλεια Weibsbild 58.

θησαυρίζειν 69.

θυμός subj. Affekt 74.

Ἰησοῦς hist. Jesus 11, 275. ἱκανός 473.

ἱλαστήριον

Sühnstätte 112 ff.; alttest. 109; = ἱλεστήριον LXX 113; Christus in s. Blut das ntl. 114; ntl. u. alttest. 114—15.

ἵνα 104. 92, 288, 377.

Ἰουδαίος Ehrenname 88.

Ἰσραηλῆτης Ehrenname 314.

ἰσtάνειν etw. noch nicht Stehendes aufstellen 129.

καθήκον 65.

καθισtάναι 189—90.

καθώς begründend 26, 58, 463.

καὶ 487; καθὼς u. vulgär 26; u. τοῦτο und zwar 441.

καιρός kurz bemessene Zeit-
frist 291, 441; ὁρῶνκ. 291.
κακοήθεια bössartige Gesin-
nung 59.
κακός sittl. verwerflich 457.
καλεῖν berufen paul. 7.
καλός sittl. gut 457; ntr. =
ἀγαθόν 238.
καρόδια regelt relig. Emp-
find., Wollen u. Handeln
53.
κατά c. gen. nie bei P. 99;
τὸ κατ' ἐμέ quod in me est
30; distributiv 422.
κατάκριμα Verurteilungs-
ordnung 184—85. 87—88.
κατακρίνειν 68, 255—56.
κατάλαλος u. ä. 60.
καταλλαγῇ: cf. καταλλάσσειν.
καταλλάσσειν 167—71.
κατεργάζεσθαι zustande
bringen 75, 237.
κατέχειν festhalten 47.
καυχᾶσθαι 89, 161. 70—71.
καύχησις 124.
κενοῦν seines Inhalts ent-
leeren 143.
κιβωτός τῆς διαθήκης 314.
κλήτος Ἰησ. Χρ. (gen. poss.)
15.
κοινός profanus 455.
κοινωνία: κ.ν ποιεῖσθαι
(von der Kollekte) 474.
κολλάσθαι 426.
κόσμος Menschenwelt 54, 175,
379.
κράζειν 287.
κρίνειν zu urteilen ver-
stehen 66; mit subst. In-
fin. 455.
κτίσις 1) Schöpfungsakt;
2) das Erschaffene 292.
κύριος
der durch die Auferst. zur Teil-
nahme an göttl. Macht erhöhte
Christus 12, 157. 60, 243, 356 ff.,
449; κ. Ἰησοῦς jüd. Provenienz
357—58; = πνεῦμα = ὁδός 215.

λαλεῖν zu hören u. damit zu
verstehen geben 104.
λαμβάνειν: ἀφορμὴν λ. 230.
λαὸς τοῦ θεοῦ 365, 70.
λατρεία Tempelkult 314.
λατρεῖν äußerlich-kultisch
verehere 57.
λέγειν eine Meinung äußern
(cf. λαλεῖν) 104; τί ἐροῦμεν;
98, 201.
λειτούργος
von priesterl. Funktionen nach
LXX 433—34. 69; u. διάκονος
434.

λίμμα 371.
λόγια: alttest. Bundesver-
heißungen 97.
λογίζεσθαι auf verständnis-
mäßige Überlegung hin ur-
teilen 126, 291.
λογικός den Forderungen
der Vernunft entspr. 416
—17.
μακάριος innerlich glück-
selig 136, 457.
μακαρισμός 136.
μακροθυμεῖν 334.
μακροθυμία
Steigerung v. ἀνοχή 69; das
langsame zu Werke Gehen 334.
μᾶλλον: πολλῶ μ.: noch viel
gewisser 166. 70.
μάταια von d. Götzen 52.
ματαιότης inhaltileres Wes-
sen 293.
μέλλειν 284.
μὲν solitarium 232, 348;
allerdings 380; wahrhaftig
348.
μὲν οὖν 380.
μενοῦνγε immo vero 329. 61.
μεταδιόναί: von d. Ar-
menpflege 424—25; jem.
an etw. teilnehmen lassen,
was man ohne Selbst-
schädigung hergeben kann
25.
μετάνοια 121.
μόνον: οὐ μ., ἀλλὰ καί 162.
μόρφωσις ausgeprägte Dar-
stellung 89.
μυστήριον 391; Christus
487.
νεκρός 274.
νομοθεσία 314.
νόμος
adamitischer 181; Adiaphoron
269; τὸ ἀδύνατον τ. ν. 253; τ.
ἁμαρτίας 252; τ. ἀνθρώπος 225. 27;
artikkellos 92, 260; göttl. Ordnung
129—31; mos. Gesetz 192, 352,
437;
Begriff 144. 240;
u. χάρις 211;
δικαιοσύνης 343. 407;
ἐν ν.: cf. ἀνθρώπος; von den
Engeln gegeben 260—61; Gestz.
zu ἐπαγγελία 144; τ. ἔργων 3,
265, 407; auch für Heiden gültig
45; dauernd gültig 19, 105;
τοῦ θεοῦ 240. 60;
des neuen Heilsweges 45;
Knechtung durch d. G. 197; u.
Liebe 438 ff.; τοῦ νοῦς μου
meines vernünft. Selbstbewußtseins
240; παιδαγωγός εἰς Χριστόν
264; u. παράβασις 178; paul.
Lehre 45, 259 ff.; u. πίστις: cf.
dort; u. πνεῦμα: dsgl.; πνευ-
ματικός 236; ποιηταί ν. 3, 77,

262, 353; psych. Ges. 56; τ. σαρ-
κός 276; u. Sünde 211. 31;
ὁ ν. = A. T. 104; u. A. T. 260;
tertius usus legis unp. 268, 352;
negat. Wirkung 105, 263;
νοῦς
δοκιμάζει 418; = ἔσω ἄνθρω-
πος 276; Gesinnung 59; Organ
des rel. Erkennens 53, 62; u.
σάρεξ 247, 76; Schwäche 418.
οἰκτιρμός: plur. רַחֲמִים 415.
οἰκέτης bei P. nur R. 14, 4:
449.
οἰκοδομή 457.
οἶον: οὐχ οἶον, ὅτι = οὐ δή-
που 317.
ὅστις: quippe qui 80, 201.
ὁμοίωμα 1) Abbild 53; 2) Mo-
dell 53, 177—78, 204.
54—55.
ὁργή θεοῦ: cf. Gott.
ὀρίζειν bestimmen zu etw.
II.
ὅς γε quippe qui 308.
ὅσος: ἐφ' ὅσον in quantum
381.
ὅταν wenn u. wo immer es
vorkommt, daß 80.
οὐκέτι logisch 237. 372.
ὀφειλέτης 284.
πάθημα 227.
πάντοτε 24.
πάντως: οὐ π. nicht in jeder
Hinsicht 103.
παρά c. acc. 1) unter Bei-
seitesetzung 57; 2) im Ver-
gleich zu 421.
παράβασις bewußte Über-
tretung eines göttl. Ge-
botes 144. 78.
παρακαλεῖν 415.
παράκλησις 424.
παρακοή 188.
παράπτωμα 193, 378, 409.
πάρεσις Straferlaß aus
pers. Nachsicht 116—18
παριστάνειν: θυσίαν 415.
πάσχειν 288.
περί δε 22.
πηροῦν 374.
πιστεύειν
ἐπὶ c. acc. 135, 55; im R. 196,
282; u. ἐργάζεσθαι 265; Heils-
vertrauen als Hauptmoment 35,
449.
πίστις
Abrahams 150 ff.; ἀγαπᾶν τ.
θεόν 306; u. Auferstehung 157;
Begriff 35, 121, 53—54, 302;
= Glaubensbotschaft unp. 13;
Bundestreue 97; u. χάρις 145;
Voraus. der δικαιοσύνη θεοῦ
42; als ἔργον 122; u. Gesetz
264; Heilsglaube 422. 57; Ἰησοῦ

(gen. obj.) 118; u. neues Leben 194; Lehre unp. 13;
νόμος πίστεως 4, 42, 78, 105.
18—22, 24 ff.. 91, 346. 52. 97, 407;
nicht regula fidei 424; ὅγμα 354; Häufigkeit im R. 196, 282; Wesen 122, 343;
πληροῦν vom Gesetz 267.
πληροφορεῖσθαι *zuversichtlich gewiß sein* 153.
πλήρωμα Vollzahl 379, 92, 438; vom Gesetz 267.
πλήρωσις 438.
πνεῦμα 215, 82.
αὐτὸ τὸ π. 287; Begriff bei P. 277 ff.; Christi 10, 18, 259. 77; bei den Christen 228. 51. 57. 74—75; u. δικαιοσύνη 274; u. ὁδὸς 278. 81; = ἡρώσις unp. 280; objekt. Gottesgeist 285—86. 98; u. γράμμα 266; göttl. Kraft 214; u. κύριος 165; νόμος τ. πν. 251—52; Pauli 23; paul. Lehre u. hellenist. Ansch. 249; u. σὰρξ 247. 76.
πνευματικός 25, 271; u. λογικός 417.
πολύς: τὰ πολλά = *πολλάκις* 473; πολλοί 184
πονηρία schlechte Gesinnung 59.
Πρίσκα 477—80.
προγινώσκειν 302. 06.
προέχεσθαι = act.: *etw. voraushaben* 102—3.
προηγείσθαι τινί τινα 426.
προορίζειν 303. 06.
προσευχή *Ansprache an Gott im Gebet* 24.
πρόσκομμα = *οκάνδαλον* 455.
προλαμβάνεσθαι *in die persönliche Gemeinschaft mit aufnehmen* 448.
προστάτις 476—77.
προσπολημψία *Parteilichkeit* (alttest.) 76.
προτίθεσθαι *etw. öffentlich ausstellen, um es allen zugänglich zu machen* 113.
προφητεία 423.
πρῶτον μὲν *zuerst u. vor allem* 22, 97.
πταίνειν *anstoßen* 377.
πῶρος Tuffstein 375.
παροῦν 374—75.
πῶρωσις 318.
ῥῆμα τῆς πίστεως 354; Χριστοῦ 361.
ῥέεσθαι: ὁ ῥόμενος = *Messias* 393.

σαρκικός eth. 236. 71; σ. εἶναι = κατὰ σάρκα ε. 273.
σάρκινος phys. 236; σ. εἶναι = ἐν σαρκί ε. 273.
σὰρξ
Christi 10, 18, 255; u. Christen 257; beim Menschen 238. 47. 62; σ. ἀμαρτία 262; Synonym. v. ἀμαρτία 272—73; personif. 271—72; paul. Lehre 276.
σεβάζεσθαι *im Herzen fromm verehren* 57 (cf. λατρεύειν)
σκάνδαλον 455.
σκληρότης *Herzenshärte* 69.
σκληρύνειν 374.
σκότος intellektuell 89.
σοφία prakt. *Weisheit* 400.
στενοχωρία gesteigerte *θλίψις* 75.
στηρίζειν *stärken* 487.
στοιχεῖον: — α τοῦ κόσμου 261.
συμπάσχειν 288.
σύμφυτος *in eins verwachsen mit* 204.
συναυχμάλωτος 479.
συνείδησις *conscientia consequens* 81; fehlt im A. T. 86; u. Stoa 86.
συνειδός = *συνείδησις* 87.
συνεργεῖν Konstr. 300.
συνήδεσθαι *sich bei sich selbst freuen* 241.
συνιστάειν *in die rechte Beleuchtung setzen* 98, 165.
συνυλπεῖσθαι 241.
συντίθεσθαι *einen Vertrag schließen* 60.
σχῆμα der Welt 292.
σώζειν: cf. σωτηρία.
σωτηρία *Errettung vom Verderben* (negativ) 34, 47, 78, 167, 356, 442.
σῶμα 285.
τ. ἀμαρτίας 206; Leiblichkeit 274; bei der Parusie 275.
σωφρονεῖν 421.
τέκνον 287.
τελεῖν τὸν νόμον 267.
τελειότης 267.
τέλος 1) Ende 352, 2) *indirekte Steuer* 434.
τιμὴ Ehre = *Ansehen* 426.
τοιούτος *verächtlich* 483.
τύπος 218.
υἱοθεσία 286 ff., 314.
υἱός 287.

ὕπακοή 188, 470.
πίστεως *der in der Leistung des Glaubens best. Gehorsam* 13, 19; Geh. gegen das Ev. 485.
ὕπερεντυγχάνειν 298.
ὕπερνικῶν 309.
ὕπνος *Sündenschlaf* 441.
ὕπόκειμα 336, 38.
ὕστερεῖσθαι τινος 109.
φανεροῦν *der Erkenntnis u. Erfahr. zugänglich machen* 107.
φθορά *synon. mit καταύτης* 294.
φιλόστοργος 426.
φόβος metonym. 432.
φόρος *direkte Steuer* 434.
φρονεῖν
ὁρηλὰ φρ.: ἀπ. λεγ. im N. T. 387; Lieblingswort Pauli 421; τὸ αὐτὸ 429.
φρόνημα *des Strebens* 1) Tätigkeit; 2) Gegenstand 272.
φρόνιμος *aufgeklärt* (ironisch) 391.
φύραμα Teig 385.
φῶς intellektuell 89.
"χάρις
göttl. Gnade 17, 183, 265; Alleinwirksamkeit zum Heil 33, 194—95, 211. 65, 306, 405; u. πίστις 145; u. νόμος 211; u. Sünde 197 u. ἔργα 372.
χάρισμα 25, 183, 424—25.
χρηῖσις *Geschlechtsverkehr* 58.
χρηματισμός göttl. Spruch: ἀπ. λεγ. im N. T. 371.
χρηστολογία *äußerlich gute Rede* 483.
χρηστότης τοῦ θεοῦ 69, 387.
Χριστός
Χρ. 'I. paul. 7; Messias 7, 12, 275, 315; ἐν Χρ. 202. 51; ἐν Χρ. εἶναι 215; artikellos = nom. propr. 352.
ψυχὴ einzelnes menschl. Individ. 75, 277, 431; u. σὰρξ 277.
ψυχικός = *σαρκικός* 277.
ὥς *in der subj. Meinung, als ob* 344.
ὥσαύτως 298.
ὥσειλ *begründend* 210.
ὥστε *itaque* 225.

Index III.

Textkritisches zum Römerbrief.

1, 1	7	6	165—64	9, 17	326	14, 5	450
7	15	8	165—66	19	328	9	451
13	27	11	170	22	331	10; 12	452
15	30	15	185	28	338	13	453
16	33	17	185	33	346	10; 19	456
24; 27	57	21	194	10, 5	353	21—22	457
2, 2	67	6, 11	208	9	355	15; 16	488—92
16	81—82	12	209	15	360	15, 1—13	465—66
3, 2	96	13	210	20	363	1—7	464
4	98	7, 14	236	11, 5	372	7	465
5	99	18	238	13	380	14—15	468
9	102	20	239	17	386	19	470
23	108	25	242—44	20—21	387	20	471
26	113	8, 1	250	25	391	31	475
28	120	3	255	31	397	[16, 1—20]	482—
30	128	11	275	12, 1—15, 7	405—419	85, 91	476
4, 1	132—33	13	285	11	420—27	[1]	476
3	134	14	286	13	427	[0]	478
11	139—40	21	295	20	430	21	484
12	140—41	23	295—96	13, 4	432—33	24	485
22	153	24	297	7	434	26—27	460,
5, 1	160	28	300	10	438	86—88	460,
2	160—61	34	309	11	441—42	26	486
				13	442—43		

Index IV.

Besprochene Autorenstellen.

Ambrosiaster		10, 16	94	27, 9	393	Matth. 5, 44	428
zu R. 1, 7	10	19, 15	81	28, 16	345—48, 56	11, 30	86
Augustinus		30, 6	94	29, 16	329	19, 18	438
de c. d. VI, 10	61	11—14	33—399	40, 13	401	Marc. 3, 5	247
Baruch		22, 21	562	52, 5	89—90	10, 19	438
Apok. 23, 4; 28, 45;		31	578	7	360	Luc. 5, 39	86
54, 15	187	Reg. I 19, 10	571—72	13	471	18, 20	435
Bibel		Hab. 41, 5	401	59, 20—21	395	22, 59	88
Gen. 3, 13	252	32, 1—2	156	65, 1	365	Joh. 12, 43	100
17	295	33, 4	394	Jer. 2, 5	52, 64	Act. 2, 36	10
6, 5; 12	296	35, 8	575	3, 7899	60	5, 21	382
15, 6	134, 42, 49	51, 6	98	4, 4	94	13, 34—35	10
17, 5	140	12	94	5, 2; 10, 14; 13,	25	27, 20	382
21, 12	340	62, 15	73	25	64	8, 3—20	205
25, 25892	325	68, 20	575	16, 16	64	11, 52	388
Ex. 4, 22	314	69, 23	575	19	57	I Kor. 1, 21	53
9, 16	340	100, 20	55, 64	Ex. 18, 31	94	2, 3—5	54
25, 16	112	118, 22	546	26, 20	89	11—16	384
40	314	143, 2	104	36, 26; 39, 29	94	12	297
Lev. 16, 2	314	Prov. 3, 4	429	43, 14; 17; 20	123	3, 10	474
12	109	24, 12	73	Hos. 2, 1; 23	337	5, 7822	208
Num. 15, 16—21	385	25, 22—22	450	Jos. 1, 1	94	8	297
Deut. 4, 12	54, 64	Jes. 1, 9	388	Am. 2, 5	356	8, 1—5	474
13	54	6	100	Mich. 3, 11	88	12	200
16—19	64	8, 14	345—66	Hab. 2, 4	40, 45—44, 47	14	275
		10, 22—23	336—37	Mal. 1, 2—3	525	8, 5	388
		11, 5	396			6	401

10, 1—12	212	Phil. 2, 3sqg.	426, 61	Epiktet		de sacrif. 158	94
12—14	423	II	357	diss. I, 20, 12	89	de somn. I, 77	64
12, 3	357	3, 5	369	diss. II; III	70	Platon	
13, 6	426	21	303, 418	[Epiktet]		Parm. 132d	53
14	298, 391	4, 14	415	fr. 97 ed. Schweigh.	86	Plutarch	
14, 25	278	Kol. 1, 25sqg.	488	Esra		moral. 1035c (v. VI,	
15, 9	350	I Thess. 5, 6sqg.	441	IV, 3, 7; 21	181	p. 220, l. 10 Bernad.)	85
20	275	8	442	Eusebius		Polybius	
35—50	278—	II Thess. 3, 1	380	ecl. proph. III, 26	36	III, 7, 5; 32, 7	230
II Kor. 1, 17—22	312	Petr. I	412	Hermeticum,		Sapientia	
Gal. 1	19, 260	I, 1, 6—8	346	Corpus, I, 31; XIII,		I, 11	60
1, 4	418	2, 13sqg.	435—	18; 19; 21	417	2, 24	176
12	391	4, 7—11	436	Inscriptiones		11, 15; 13, 10; 13	64
15—16 8, 13, 391		Hebr. 9, 5	114	Dittenb., Or. I, I,		13—15	64
2, 3sqg.	269	10, 30	429	383, 27sqg.	54	17, 10	86—87
16	264	Jak.	134, 62	IG III 2 Nr. 1355	152	Seneca	
3, 8	13	2, 1	76	Manasse		ep. 16, 3; 108, 35; 38	70
11	44	21sqg.	134—35	8	133	Sirach	
12	264, 344	Chrysipp (v. Arnim)		Marcus Aurelius		23, 2	117
19	261	frgm. mor. 317, 25	26	18 sqq.		44, 19sqg.	133
21	260	Cicero		18 sqq.		Sophocles	
22	344, 99	de leg. I, 6, 18; 12,	85	18 sqq.		Ant. 945	55
23—4, 7	264	33	85	Origenes		Stoicorum	
24	264, 352	de r. p. III, 33	85	VII (p. 453)	489	vet. frgm. (ed. I. v.	
4, 5—7 282, 86—89		Dio Chrysost.		Papyri		Arnim) v. III,	
6	168	or. 70, 10; 78, 37—	70	Oxyrh. 71 (I, 4)	70	317, 25, 26	85
5, 3	260	42	70	Philon		Test. XII Patr.	
6	267	Dionys. Hal.		de ebriet. 110	64	Levi 3, 2; 15, 2	70
19—24	429	ant. Rom. 7, 37	117				
Eph. 4, 10	451						
27	429						
5, 3; 6, 2	268						

THE
 LIBRARY
 NEW YORK

Geschichte der Altchristlichen Literatur

Von Professor Lic. H. Jordan

537 Seiten. In Originalleinenband M. 17.—

„**Völlig neue Wege** weist dieser erste kühne Entwurf einer Patristik vom rein literarisch-historischen Standpunkt aus. Wenn man bedenkt, daß eine vollständige Patrologie bis an die Schwelle des Mittelalters, wie sie bisher nur der Katholik Bardenhewer geliefert hat, **uns vollständig fehlt**, . . . wird man dieses neue Werk nicht leicht zu hoch einschätzen. Es ist zum erstenmal wieder seit langer Zeit das ganze Quellenmaterial der vorscholastischen Jahrhunderte zusammenfassend bearbeitet vom Standpunkt der protestantischen Theologie aus. Aber es ist keine Patrologie im gewöhnlichen Sinn . . . Vor allem zeichnet dieses Buch seine **große Lesbarkeit** und ein **frischer Kontakt mit den Quellen** aus, der es **zu einem der förderlichsten Orientierungsmittel** für junge und alte Theologen auf dem Gebiet der Patristik macht. Wer mit den altchristlichen Quellen vertraut ist, wird immer wieder gern zu dieser Darstellung mit ihren reichhaltigen Literaturangaben zurückgreifen (dem entspricht auch das wohlverdiente Lob, das die anerkannten Meister der Patristik dem Verfasser privatim gespendet haben). Der Anfänger wird hier **die beste Anregung zur Quellenlektüre** finden, die man ihm augenblicklich in die Hand legen kann.“

Der Reichsbote. D. F. Kropatscheck.

Das Christentum

in den ersten drei Jahrhunderten. Von Prof. Dr. H. Achelis

Band 1: 320 S. in Orig. M. 12.—

Band 2: 476 S. in Orig. M. 16.—

„Ich kann nur sagen, ein ausgezeichnetes Buch, das ich mit großem Gewinn und wirklicher Freude gelesen und studiert habe. Hätten wir doch seinerzeit als Studenten oder als Religionslehrer am Gymnasium eine solche Beschreibung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten schon gehabt, wieviel klarer wäre unsere Anschauung über den Werdegang und Siegesgang des Evangeliums in der alten Welt gewesen, wieviel lebensvoller und anschaulicher unsere Darbietungen! Professor Achelis hat keine Kirchengeschichte für Theologiestudierende in der bekannten Art schreiben wollen, deren es genug gibt, auch kein genaues wissenschaftliches Nachschlagewerk für gelehrte Kreise, an denen auch kein Mangel ist, er hat sich eine viel schönere und größere Aufgabe gesteckt: sein Buch, obwohl eine streng wissenschaftliche Arbeit — was steckt für eine Kenntnis der Quellen allein in den gelehrten Exkursen, die am Schluß jedes der beiden Bände stehen —, will ein lebensvolles Bild der Anfänge des Christentums auf jüdischem und heidnischem Boden geben, eine Darlegung der inneren göttlichen Kraft und Eigenart und welterobernden Macht der christlichen Gemeinden, und **zwar vor allem für theologisch und wissenschaftlich interessierte Laien** . . . Professor Achelis hat erreicht, was er wollte. Keine störenden Hinweise auf die Werke anderer, keine hemmenden Auseinandersetzungen mit abweichenden Ansichten, aber **völlige Beherrschung des ungeheuren Stoffes und aller der komplizierten Fragen**. Fest, ruhig, zielstrebig schreitet die Darlegung dahin.“

Neues Sächsisches Kirchenblatt.

Ausführliche Prospekte unentgeltlich und portofrei

57693

227.1R

Kuhl, Ernst.

K95

Der Brief des Paulus an die
Romer.

227.1R

K95



57693

